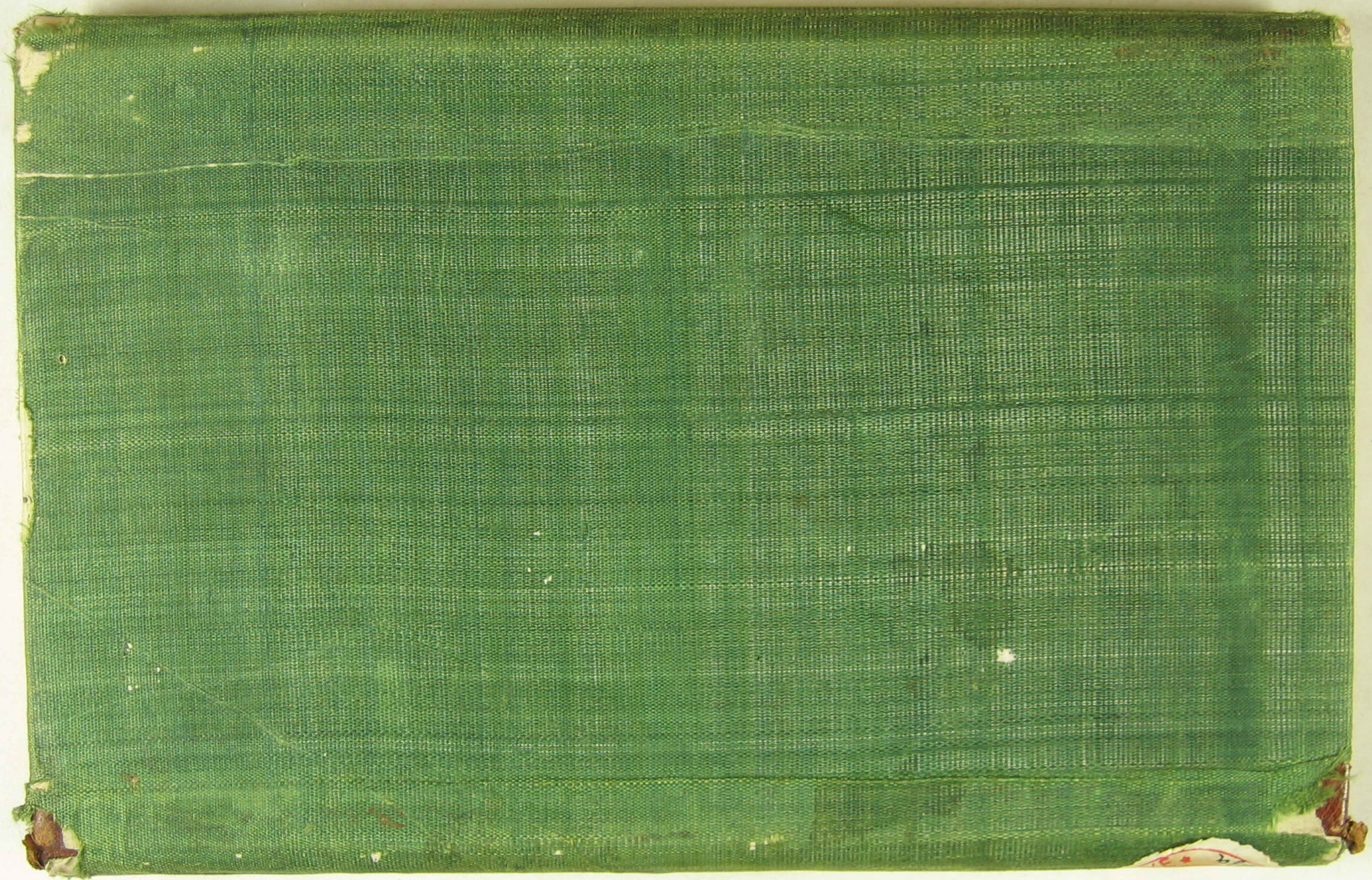
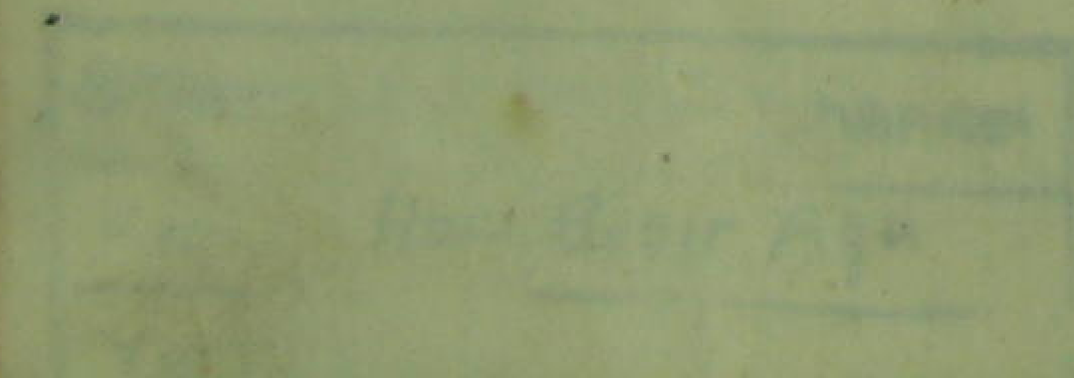


لا اله الا الله محمد رسول الله كتاب شرح منار لابن فرشته
عليه سطر
٢٥

اسم صاحبه الفقير السيد علي
المدعو بشريف زاده
غفر لهما
بعد الفراغ
كتب ذلك واعظام ان يقولوا فيما ملكته لكن اغاء
المنعال على غيله العاجز الحاج بشير
من نعم المنعم الشريفة ختم الله بالحسنى والزياده
ذات القاده في سنة احدى وخمسين ومائة والف
العاقم في





بسم الله الرحمن الرحيم

لله الحي الاحد حمد لا يحتويه الحد على ما اولنا علم الفروع وجني من ورد روضة الروع واستنبطها العلماء بايراد الاراء من اصول المشروع واوردوا بزلال سجالهم غلال عطاش الجموع واواهم الله الى الجنان والربوع وقراهم بصروع الاطعمة والرتوع والصلوة والسلام على ذي اللواء المرفوع محمد المبعوث من اصنع رفاع الينبوع وعلى آله واصحابه العابدين بالخلوص والخضوع ما آل غروب وطلوع وما ل غروب وضروع يقول عبد اللطيف بن فرشته غفر لهما الله الى جنته برشده ان ارباب البطانة واصحاب الفطانة من خلص احبابي ومخلصي مآبي قالوا ان كتاب المنار للامام الحبر سيد الاحرار والهمام النحرير سند الاخيار بديع الفضل في الاعصار ما رأت مثله الابصار مولانا حافظ الدين النسفي الفائز بالنول الوفي اسكنه الله تعالى في جنة مفتحة الازهار واركنه في كنة تجري من تحتها الانهار باهر المنقبة والمنار طاير في الاقطار كالامطار ساير مسيرة الشمس في الامصار انار لكن كشف اسراره والتعمق في الاغوار قصارى في فجدة الرائدين نار وكان له شروح رفال طوال ينال من طالعها ملال وكلال نسألك ان تشرحه شرحا على طريق الحل مختصرا مقاصد المتن حاويا على عوائدها البارعة خاويا عن زوائدها الشنيعة وعلى لطائف فرائد جديدة جديدة وشرائف فوائد سديدة فقلت لهم اني وهن العظم مني و

و وهنت الطبيعة والقوي وفاحت القطيعة والجوي والحث ولا زيب عدة العلل ووجبت وقارنني علة الاجل مع انكدار وانى بفقد مال وخول وانتشار جناني من نائبات وحول والعلم حال حاله الى النحول وبطل والجهل حال حاله الى التجول ونطل وابن الصفاء مهات انقطاع الامل فاعادوا الالحاح على بابيا وعنان الافراح الى بابيا فنظرت لو كرر الاعتذار والالتماس لو صل الى ضرب اخماس باسداس فلاح لي ان ليس فيه فلاح سوى اسعاف حاجتهم والانجاح فانقهت كلامهم وسرعت مرامهم متوكلا على ربي الوهاب انه ملهم الصواب نعم المرجع والمآب

الملك لله دخل في حفظ عبده الحاجي بشير اغا دار السعادة الشريفة سنة ثمان وخمسين ومائة

وقف

هذه النسخة الجليلة والمجلة الجميلة من وقف حضرت مولانا صاحب الخيرات الحسان ساحب ذيل الجود والاحسان منور مصابيح المقاصد بانوار العناية مفتح مغالق المراصد بمفتاح الكفاية جامع محاسن العلم والعمل حائز مجامع البر الاكمل الا وهو اغا دار السعادة الحاج بشير وفقه للخير المزيد والبر الكثير من هو على كل شيء قدير حرره الفقير الله سبحانه وتعالى محمد امين المفتش باوقاف الحرمين المحترمين عفي له

كفى للملك واعظا ان يقولوا فيما ملكنا كان هذا لفلان

من نعم المنعم المتعال على عبده العاجز الحاج بشير اغاء دار السعادة الشريفة ختم الله له بالحسنى والزيادة في سنة احدى وخمسين ومائة و[illegible]

X2

۲۰۰

[illegible]

الحمد لله الذي هدانا اي دلنا وقيل خلق الهداية فينا وهي الدلالة الموصلة الى المطلوب
كذا ذكره صاحب الكشاف وذكر الامام الرازي في تفسيره الكبير الهداية هي الدلالة
على ما يوصل الى المطلوب اوصل اليه بالفعل اولا فانها مستعملة في كل المعنيين كما في قوله
انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء وقوله تعالى واما ثمود فهديناهم
فاستحبوا العمى على الهدى لكن الاستعمال في معنى الدلالة الموصلة اكثر ولهذا عرفها المتقدمون
من مشايخ اهل السنة بخلق الاهتداء استدل الزمخشري في الكشاف على ما قاله بوجوه
ثلثة واعترض عليها الرازي ودفع اعتراضاته بعض الفضلاء ودفع لبعضهم وفيها
لم ار في ايراده جدوى لكونها مدافعة ودعوتي الى الصراط المستقيم وهو الشريعة
النبوية والملة الحنفية وهذا تلويح الى براعة الاستهلال لان الشريعة تستفاد من الكتاب
والسنة واصول الفقه باحث عن كيفية استفادتها والصلوة على من اختص بالخلق
وهو ملكة تصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير سبق روية العظيم وصفه بالعظم
اتباعا لقوله تعالى وانك لعلى خلق عظيم واشارة الى ان المختص هو محمد صلى الله عليه وسلم
ولذا لم يذكر اسمه قالت عائشة رض كان خلق النبي عليه السلام القران يعني تادب
باداب القران قيل معظم الخلق بذل المعروف وكف الاذى اي حماله و
صلى الله عليه وسلم كان موصوفا بهما فقد ازال الله تعالى في معروفه ولا تبسطها كل البسط
وتحمل الاذى انما يكون بصبر قوي وهو عليه السلام كان صبورا تحمل الاذى اكثر من ان
يحصى لقوله عليه السلام صل من قطعك واعف عمن ظلمك واحسن الى من اساء اليك
وما امر عليه السلام غيره بها الا بعد تخلقه بها وعلى اله الذين قاموا بنصرة الدين القويم
اي المستقيم الدين مقول على دين الحق وعلى دين غير الحق قال الله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام
دينا فالدين مقول عليهما بالاشتراك اللفظي وعلى الاول بان الحقيقة بالاشتراك المعنوي

الرازي

قوله انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء وهذا مثال
استعمال الهداية في الدلالة الموصلة ومعنى الاية انك لا تقدر
ان تدخل في الاسلام كل من احببت ان تدخله فيه ولكن الله يدخل
في الاسلام من يشاء رمادر

قوله فانها اي الهداية مستعملة في كل المعنيين وهما الدلالة الموصلة
والدلالة على ما يوصل ادر

قوله لان الشريعة تستفاد من الكتاب والسنة اقتصر على ذكرهما مع ان
الشريعة تستفاد من الاجماع والقياس ايضا نظرا الى ان
الاجماع لا يكون الا بسند من الكتاب والسنة والقياس مظهر
للحكم لا مثبت والمثبت هو النص الوارد في الاصل فيغني
بذكر الكتاب والسنة عن ذكرهما

قوله جدوى اي نفعا وفائدة وقيل لا منافاة بين تعريف الرازي
والزمخشري لان ما قاله الزمخشري محمول على الهداية الكاملة وما قاله الرازي
محمول على مطلق الهداية فتامل رمادر

اعلم ان المراد ادخال الباء على المقصور شايع في الاستعمال لان
الاستعمال في الاصطلاح العرفي ان يكون المقصور هو المذكور بعد
الباء على طريقة قولهم خصصت فلانا بالذكر اي ذكرته دون
غيره وجعلته من بين الاشخاص مختصا بالذكر ومنه قوله تعالى يختص
برحمته من يشاء وقد يدخل الباء على المقصور عليه في الوجه
على حمل العباس تقربا الى الافهام كقولهم ... وتخص القسم
مالا ذوجان رمادر

٧

المعنوي بالتشكيك لان بعض الاديان اشد من بعض كيفية وكمية وما شانه ذلك
لا يكون متواطئا الدين وضع الهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود بالذات الى
الخير احترز بقوله الهي عن الاوضاع الصناعية وبقوله سائق عن الاوضاع الالهية الغير
السائقة كالانبات الارض وبقوله لذوي العقول عن افعال الحيوانات المخصوصة بالاجناس
وبقوله باختيارهم عن الاوضاع السابقة لا بالاختيار كالوجدانيات وبقوله المحمود
عن الكفر وقوله بالذات متعلق لسائق يعني الوضع الالهي بذاته سائق لا بانه وضع
الى ذلك والخير حصول الشيء لما من شانه ان يكون حاصلا له اي يناسبه ويليق به والفرق
بينه وبين الكمال اعتباري فان ذلك الحاصل المناسب من حيث انه خارج من القوة
الى الفعل كمال ومن حيث انه مؤثر خير اعلم ان اصول الشرع ذكر اعلم تنبيها على ان
ما بعده مما يجب الاصغاء اليه كما في قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله كل مفهوم مركب
لا بد فيه من تصور طرفيه ولو بوجه ما فنقول الاصل ما يبتنى عليه غيره من حيث يبتنى عليه
وهذا القيد لا بد منه اذ رب شيء يكون مبتنيا على غيره وهذه الاصول مبتنية على
علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فرع له والفرع ما يبتنى على غيره والشرع عبارة
عن البيان والاظهار قال الله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا اي بين واظهر
قال الشراح يجوز ان يراد بالمصدر هنا الفاعل اي الشارع وهو الله تعالى والرسول
عليه السلام ويكون اللام للعهد لكونه معروفا عند الفقهاء ويكون الاضافة لتعظيم المضاف
او المفعول فيكون اللام فيه للجنس والاضافة لتعظيم المضاف اليه وفيه اشارة الى المشروع
الثابتة بهذه الاصول يجب تلقيها بالقبول وهذا التوجيه انما يستقيم اذا لم يمكن
حمل المصدر على معناه كما في قوله رجل عدل وههنا كذلك لان الاصول ليست اصولا
لنفس البيان والاظهر ان الشرع هنا ليس بمصدر بل هو اسم لهذا الدين تعالى شرع محمد
صلى الله عليه وسلم كما يقال شريعة محمد وفي الصحاح للجوهري الشريعة ما شرع الله تعالى لعباده
من الدين وانما لم يقل اصول الفقه لكونه اعم فائدة لان الاصول اصول لعلم الفقه
واصول لعلم الكلام ايضا والشرع شامل له كما للفقه ولو قيل اصول الفقه لافادت
الاضافة الاختصاص فيتوهم اختصاص الاصول بالفقه كذا قالوا ولقائل ان يمنع الافادة
ولئن سلم فلا نسلم مطلقا بل من جهة استنباط المعاني الفقهية بدلالة المادة فلا

اي الفقه

المتواطي الذي يكون حصول معناه وصدقه على افراده الذهنية والخارجية
على السوية كالانسان والشمس فان الانسان له افراد في الخارج
وصدقه عليها بالسوية والشمس لها افراد في الذهن وصدقه
عليها بالسوية تمت

قوله كالوجدانيات اي كالحكم بان لنا جوعا وعطشا وخوفا
وغضبا فان كل احد يجد من نفسه ذلك من غير اختيار فيه والعقل
يحكم بذلك باستعانة الحواس الباطنة رمادر

قوله ذكر اعلم تنبيها اي اعلم يذكر في ابتداء الكلام تنبيها للسامع على ان
ما يلقى اليه من القول كلام يلزمه حفظه ويجب ضبطه فينبه السامع له
ويصغي اليه ويحضر قلبه وفهمه ويقبل عليه بكليته ولا يضيع الكلام
فحسن موقعه في مثل هذا الموضع كما حسن فاعلم في قوله تعالى فاعلم
انه لا اله الا الله والمراد الخطاب العام لكل من يتصدى للقراءة كما به ره

قوله وهذه الاصول مبتنية ... ولا يتجه ان يقال ان الاصول
لعلم الكلام ايضا لاختلاف الجهتين فانها متوقفة على معرفة الله
وصدق المبلغ وغير ذلك من حيث ان علامة العقائد
الدينية تؤخذ من هذه الاصول ره

قوله او المفعول اي يجوز ان يراد بالمصدر المفعول اي المشروع كالضرب بمعنى المضروب
والخلق بمعنى المخلوق ... ادلة المشروع اي ادلة التي ثبت بها
المشروعات ره

ان يقال الشرع بمعنى المشروع والمراد به الاحكام الفرعية فهو مرادف للفقه لئلا يلزم
الزيادة على قدر الحاجة ولئلا يلزم الفساد من وجه آخر لان قوله والاصل الرابع لا يصلح
ان يكون اصلا بالاعتبار المذكور ولا ان يكون اصلا باعتبار الفقه لانه غير مذكور
فلا بد من التنبيه عليه واما قال اصول الشرع لبيان الاصطلاح ثلثة الكتاب والسنة
والاجماع الامة قدم الكتاب لانه حجة من كل وجه واعقب السنة لان حجيتها ثابتة
بالكتاب واخر الاجماع لتوقف حجيته عليهما والاصل الرابع القياس انما اطلقه
اختصارا وقيده فخر الاسلام بقوله المستنبط من الاصول الثلثة احترازا عن القياس العقلي
مثال الاستنباط اى الاستخراج من النص قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فان حرمة
القربان معلولة بعلة الاذى وهو موجود في اللواطة فتحرم ومثال الاستنباط من السنة
قوله عليه السلام الهرة ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم فاذا عرفنا علية الطوف
قسنا عليها سواكن البيوت ومثال الاستنباط من الاجماع قولنا في الزنا يوجب حرمة
المصاهرة قياسا على الوطي الحلال لان العلة هي الجزئية وهي موجودة في الزنا
فان قلت القياس اذا كان اصلا فلم لم يقل اعلم ان اصول الشرع اربعة وان لم
يكن اصلا فلم قال والاصل الرابع القياس قلنا افرده بالذكر لان الثلثة كانت
اصولا لعلم الكلام والفقه والقياس اصل للفقه فقط او للاشارة الى انحطاط
رتبته لان القياس اصل بالنسبة الى حكمه فرع بالنسبة الى الثلثة او لانه ليس بقطعي كالثلثة
الثلثة ولهذا لا يصار اليه الا عند العجز عنها فان قلت الآية المأولة والعام المخصوص
والاجماع المنقول الينا بالاحاد ليس بقطعي والقياس بعلة منصوصة قطعي قلنا الاصل
في الثلثة الاول القطع وعدمه بالعارض وامر القياس بالعكس فان قلت السنة لا يصار اليها
الا عند العجز عن الكتاب فينبغي ان يفرد ذكرها قلنا ذلك في اخبار الاحاد وانما
الكلام في السنة وهي تتناول المتواتر والمشهور والاحاد وبالقسمين الاولين
يجوز نسخ الكتاب اولان الثلثة مثبتة اصل الحكم ووصفه والقياس مغير وصفه
من الخصوص الى العموم كما في الاشياء الستة فان قلت على هذا ينبغي ان يفرد الاجماع بالذكر
لانه لا يجوز الا عن سند شرعي والا كان اثبات شرع ابتداء وهو غير جائز فيكون
الاجماع مثبتا لوصف الحكم وهو القطع لا لاصله قلنا اشتراط المستند في الاجماع ممنوع

قوله لئلا يلزم الزيادة على قدر الحاجة وهو افادة كونها ادلة الفقه عزمي

قوله لان قوله والاصل الرابع لا يصلح ان يكون اصلا باعتبار المذكور يعني ان القياس لا يكون حجة في غير الاحكام الفرعية وفيه بحث فان مؤدى هذه العبارة هو مجموع ادلة الفرع والاصول هي هذه الاربعة ولا يلزم منه صلاحية كل من الاربعة لان يكون دليلا في كل منهما وهذا ظاهر عزمي

قوله وهو موجود في اللواطة فتحرم بالطريق الاولى اذ الاذى في المنصوص مجاوز يزول ساعة فساعة وفي غيره مستدام لا يزول فاذا ترتب الحرمة على الاذى العارضي فعلى الاذى اللازم اولى

لان موجب حرمة المصاهرة في الحقيقة هو الولد لانه مخلوق من مائهما فهو جزء للواطي والموطوءة ايضا فتثبت الجزئية بينهما بواسطة الولد حكما فيكون اصل الموطوءة وفرعها كاصل الواطي وفرعه فكان القياس ان يحرم الموطوءة لانها جزؤه بواسطة الولد لكن ابيحت لضرورة النسل شرح مجمع

كقوله تعالى ثلاثة قروء وقوله تعالى او لامستم النساء والعام المخصوص كاقتلوا المشركين والاجماع المنقول الينا بطريق الاحاد كقول عبيدة السلماني ما اجتمع اصحاب رسول الله عليه السلام على شيء كاجماعهم على الاربع قبل الظهر زكادر

والمراد باصل الحكم الحل والحرمة والصحة والبطلان والجواز والفساد وغيرها والمراد بالوصف الخصوص والعموم والاطلاق والتقييد والحقيقة والمجاز والاشتراك ونحو ذلك القطع والظن زكادر

اى كما في الاشياء الستة قال رحمه الله ان تعال القدر مع الجنس وهو الاصل فيه الحديث المشهور وهو قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا وعد الاشياء الستة الحنطة والشعير والتمر والذهب والفضة والملح هذا المثال هداية

ممنوع فانه جائز بدونه عند البعض بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا ويوفقهم لاختيار
الصواب كاجماعهم على بيع التعاطي واجرة الحمام وفيه نظر والاولى ان يقال
هذه علة صدرت لتوجيه كلام واقع لا علة مطردة حتى يرد عليها السؤال فان قلت
قد ثبت الحكم بشرائع من قبلنا وبتعامل الناس وبالاخذ بالاحتياط وبالتحري وبآثار
الصحابة فكيف حصرت الاصول في الاربعة قلنا هذه الاحكام غير خارجة عنها اما
شرائع من قبلنا فقد صارت شريعة لنا لان نبينا عليه السلام قصها ولم ينكرها والتعامل
ملحق بالاجماع العملي والاخذ بالاحتياط عمل باقوى الدليلين كما في الاصول الثلثة والعمل
بالتحري عمل بالسنة لانها وردت في جوازه عند الحاجة والعمل بالآثار عمل بالسنة بقوله عليه السلام
اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ووجه الحصر على الاربعة ان ما هو حجة فينا ان كان
من الله تعالى فهو الكتاب وان كانت من غيره فان كان من الرسول فهو السنة والا فان كان
من غيره فان اتفقت الآراء فهو الاجماع والا فهو القياس والاولى ان يستدل فيه بالاستقراء
اما الكتاب اللام فيه للعهد وهو ما سبق ذكره وهو في اللغة اسم للمكتوب غلب
في عرف الشرع على كتاب الله المكتوب في المصاحف كما غلب في عرف اهل العربية على كتاب
سيبويه فالقرآن وهو في اللغة مصدر غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله
المقروء على السنة العباد وهو في هذا المعنى اشهر من الكتاب ولهذا جعل تفسيرا له
وما في الكلام تعريف للقرآن لان المجموع تعريف الكتاب حتى يلزم المحدود في الحد
لا ان القرآن مصدر بمعنى المقروء على ما توهمه البعض لانه مخالف للعرف بعيد عن الفهم وان كان
صحيحا في اللغة كذا في التلويح المنزل على الرسول صفة كاشفة للقرآن اي على رسولنا
اللام فيه بدل عن الاضافة او للعهد لكونه عليه السلام معروفا بينهم كما يقال جاء الامير
وان لم يكن معهودا في الخارج وبه خرج ساير الكتب السماوية والاحاديث وان
كانت قدسية لان الفاظها غير منزلة كما انزلت الفاظ القرآن المكتوب في المصاحف
وهو ما جمع فيه صحائف القرآن وبه يخرج ما نسخت تلاوته وبقيت احكامه مثل الشيخ
والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله تعالى اي على تقدير الاحصان فان قلت
ان اردت بالمصحف ما قلت يلزم الدور لان تصور المصحف موقوف على تصور
القرآن والقرآن موقوف على المصحف والا لم يخرج ما نسخت تلاوته فلا يطرد التعريف

قلنا تصور المصحف موقوف على تصور القران بمفهوم تشخصي اى خاص معروف عند
كل احد حتى عند الصبيان يحفظونه ويتدارسونه والقران بمفهومه العامى موقوف
على تصور المصحف فلا يلزم الدور فان قلت فلا حاجة الى تعريف القران لانه
مجموع متشخص معروف عند كل احد مقسوم الى سور وآيات فلا خفاء فيه والتعريف
انما يكون للماهية الكلية قلنا هذا التعريف له من جهة مفهومه الكلى لان الاصوليين
يبحثون عن القران من حيث انه دليل الحكم الشرعى والدليل عليه انما هو اية او بعضها فاطلقوا
القران على الجزء كما اطلقوا على الكل فلا بد ان يوخذ القرآن فى عرفهم الخاص بحيث
يصدق على الكل وعلى كل جزء من اجزائه وذلك انما يكون بمفهوم كلى شيا ولهما وكذلك
انما يكون بتحصيل صفات مشتركة بينهما مختصة له وهى كونه منزلا على الرسول مكتوبا
فى المصاحف منقولا الينا نقلا متواترا ولم يتعرض لكونه معجزا لانه ليس بمشترك
بين الاجزاء اذ الاعجاز انما هو بسورة فللقران مفهوم تشخصى فى العرف العام وهو
الذى قسم الى سور وآيات ومفهوم كلى فى عرفهم الخاص وهو دليل الفقه
المنقول عنه نقلا متواترا وهو ما امتنع تواطئهم على الكذب وبه يخرج قراءة
ابى بن كعب فعدة من ايام اخر متتابعات لانها ثابتة بطريق الاحاد فان قلت
قراءته خرجت بقوله فى المصحف لان قراءته مكتوبة فى مصحفه لا فى المصاحف فيكون
هذا الوصف زائدا لا حاجة اليه قلنا الالف واللام فى الجمع للجنس اذا لم يكن
للعهد فلم تخرج قراءته بقوله فى المصاحف ولئن سلم انها خرجت بقوله فى المصاحف
فلا نم كون المنقول عنه زائدا لان غرضه التمييز وهو من الصفات المشتركة المميزة وكونه
للاخراج غير لازم بلا شبهة احترز به عن القراءة الثابتة بطريق الشهرة كقراءة ابن مسعود
فاقطعوا ايمانهما هذا على قول الجصاص ظاهر لانه جعل المشهور احد قسمى المتواتر ولكن
فيه شبهة لان اصله من الاحاد واما على قول غيره فقوله بلا شبهة يكون تاكيدا وكما
يرد على التعريف التسمية فى اوائل السور فان الحد صادق عليها وليست بقرآن
على ما هو المشهور من مذهب ابى حنيفة لانه لم يكفر منكرها ولم يتعلق بها جواز الصلوة
ولا حرمة القراءة على الجنب والحائض والجواب انها من القرآن على ما هو الصحيح من مذهبه
انزلت للفصل بين السور ولهذا كتبت بخط على حدة ليعلم انها ليست من اول

ان القران له مفهومان جزئى وهو المجموع الشخصى الذى بين دفتى
المصحف وكلى مشترك بين الكل والجزء وهو الكلام المنزل اه رمارد

قوله المنقول عنه نقلا متواترا ولقائل ان يقول يلزم الدور هنا
لان النقل لا يتصور الا بعد تصور المنقول عنه الذى هو
القران والمنقول عنه متوقف على النقل لاخذه فى تعريفه
ويمكن ان يجاب بان هذا دور معى لا دور تقدمى
او ان المراد بالنقل الاول اللغوى والثانى الاصطلاحى
فلا دور رمارد

قوله لانه جعل المشهور احد قسمى المتواتر يعنى فلم يحصل الاحتراز عنه بقوله
متواترا لدخول المشهور فى المتواتر عنده ولكن فيه نوع شبهة
لكونه احادا الاصل فخرج بقوله بلا شبهة وفرق ما بين قراءة
ابى وابن مسعود بتلقى العلماء بالقبول والثانى دون الاول
فصار الثانى مشهورا دون الاول رمارد

من اول السورة ولا من آخرها وانما لم يكفر جاحدها لمكان الشبهة فى كونها قرانا ولم
يجز بها الصلوة لشبهة الاختلاف فى كونها آية واما قراءة الحائض والجنب فانما
جازت بقصد اليمن كجواز قراءة الحمد لله رب العالمين عند قصد الشكر لا التلاوة
وهو اسم للنظم والمعنى جميعا وفى ذكر النظم دون اللفظ الذى هو الرمى لغة رعاية
للادب لان النظم حقيقة جمع اللالى فى السلك بحسن الترتيب وفيه تشبيه الفاظ القران
بنفس الجواهر وانما ذكر اللفظ فى تعريف الخاص وغيره لانه تعريف للخاص مطلقا
لا من حيث انه للقران فرعاية الادب فيه غير لازمة كذا فى شرح المنار للانوار
وجامع الاسرار ولقائل ان يقول المص قال اولا وهو اسم للنظم والمعنى ثم قسم
النظم والمعنى الى ثمانين قسما ومن جملة ذلك الخاص والعام فعرف كل واحد منهما
باللفظ فيكون ذلك تعريفا للخاص القران لا محالة فالاولى ان يقال اطلاق النظم
واللفظ جايز على السواء لان كلا منهما فى المكتوب فى المصاحف لا المعنى القايم
بذات الله ولم يرد به ان النظم والمعنى جزآن من القرآن لان المعنى لا يكتب
بل يراد ان النظم كما يعتبر فى القرآنية يعتبر المعنى ايضا وليس نظما مهملا بل نظم دال على
المعنى لا يقال المتشابه قران وليس له معنى لان له معنى ولكن انقطع رجاء معرفته
قبل يوم القيمة وفيه رد لمن زعم ان المعنى المجرد قرآن وهو مذهب ابى حنيفة ولهذا جوز القراءة
بالفارسية من غير عذر مع ان قراءة القرآن فرض فيها فقال هو اسم للنظم والمعنى
الا انه لم يجعل النظم ركنا لازما فى الصلوة واقام العبارة الفارسية مقام النظم
كما قال صاحباه فى حالة العجز لانها حالة المناجاة مع الرب والاصح انه رجع عن هذا
القول كما روى نوح بن مريم هكذا لانه يلزم منه احد الامرين اما بطلان تعريف
القران لان الفارسية غير مكتوبة فى المصحف او جواز الصلوة بدون القران
لانه اسم للنظم والمعنى وانما يعرف احكام الشرع اى الاحكام الثابتة بالشرع المتعلقة
بالقرآن احترز به عن القصص والامثال والمواعظ الواردة فى القرآن لان نظرهم
ليس فيها والمراد من الحكم ههنا المحكوم المتعلق بالقران وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب
والحرمة وغيرهما بمعرفة اقسامهما اى اقسام النظم والمعنى اورد كلمة انما ردا على من
زعم ان المعنى المجرد هو القران فيكون معرفة الاحكام موقوفة على معرفة المعنى فقط وذلك

قوله الا انه لم يجعل النظم ركنا لازما فى الصلوة اى فى حالتى العجز
والاختيار عزمى قوله لانها حالة المناجاة مع الرب
والمناجاة تحصل بالمعانى والضمير فى لانها للصلوة عزمى

قوله لانه يلزم منه احد الامرين لانه اما ان يكون المعنى المجرد قرانا
فيلزم البطلان المذكور واما ان لا يكون فيلزم جواز الصلوة
بدون القران وبهذا التحرير تبين ان قوله لانه اسم للنظم
ركيك جدا عزمى قوله لان الفارسية غير مكتوبة
فى المصحف وكذا غير منزلة وغير منقولة نقلا متواترا
عزمى

قوله بالقران احترز به عن الاحكام المتعلقة ...
لا يتوقف على معرفة اقسامها

اي اقسامها على ما ذكر المذكور اربعة وكل قسم منها اربعة ايضا والاقسام كلها مذكورة
في المتن وجه انحصار الاقسام اما اقسام النظم والمعنى فان كان الاول ما يجب دلالته
على معناه او يجب استعماله في معناه فان كان يجب دلالته فاما ان يعتبر الظهور فيها
اولا وان لم يعتبر فهو القسم الاول وان اعتبر فهو القسم الثاني وان كان يجب استعماله
فهو القسم الثالث وان كان الثاني فهو القسم الرابع لانه لا تقسيم فيه الا الحكم وهو معنى
مستفاد من النص الاول في وجوه النظم قيل وجه الشيء طريقه يقال ما وجه هذا الامر
اي طريقه ولكنه ليس بمناسب للمقام اذ لا معنى لقوله طريق النظم صيغة ولغة ولعله
يكون بمعنى الجهة بمعنى الاعتبار اي في اعتبارات النظم صيغة ولغة فان قلت
الصيغة ايضا لغوية فلا فائدة في ذكرها فكان ينبغي ان يقول في وجوه النظم وضعا
وشرعا ليدخل فيه الصلوة والزكوة ونحوهما قلنا اللغة وان تناولت على دلالة
المادة والهيئة الا ان الصيغة اذا انضمت اليها كان المراد منها دلالة المادة
فقط معناه في وجوه النظم هيئة ومادة كقوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا
الاسراء هو الاذهاب ليلا الا انه لما ذكر الليل كان الاسراء بمعنى مطلق الاذهاب
او هو من قبيل التعميم بعد التخصيص لشدة اهتمام المتكلم بالمخصوص وههنا لما كان للعموم
والخصوص زيادة تعلق بالصيغة فان التفرقة بين الرجل ورجال بالخصوص والعموم
تثبت بالصيغة لا بالمادة خصها بالذكر ثم عمم الكلام والصلوة والزكوة ونحوهما
لم تخرج من الاقسام المذكورة وباستعمالها في المعاني الشرعية مجاز والمجاز خارج عن
هذه الاقسام داخل في وجوه الاستعمال وان جعلت موضوعة مبتدأة بوضع الشارع
كانت دلالتها على ذلك المعنى بالصيغة والوضع وهي اربعة الخاص والعام والمشترك
والماول لان اللفظ اما ان يدل على معنى واحد او اكثر فان كان الاول فاما ان
يدل على الانفراد فهو الخاص او على الاشتراك بين الافراد فهو العام وان كان
الثاني فان ترجح البعض على الباقي فهو الماول والا فهو المشترك والثاني في وجوه
البيان بذلك النظم وهي اربعة ايضا الظاهر والنص والمفسر والمحكم لان
معناه اما ان يكون ظاهرا اولا فان ظهر معناه فاما ان يحتمل التاويل اولا فان
احتمل فان كان ظهور معناه بمجرد الصيغة فهو الظاهر والا فالنص وان لم يحتمل

قوله على ما ذكر المذكور لان ذلك للمفرد مع انه يشير به الى الجمع وهو الاقسام فلذلك قال على ما ذكر المذكور ليصح مرجع اسم الاشارة ويصح ان يرجع الى الكتاب او القران وجرى عليه بعض الشارحين رنا در

قوله قيل وجه الشيء طريقه القائل صاحب التحقيق فقد يقال بعد تفسير الوجه بالطريق والمراد بالوجوه الاقسام وكلامه صريح في ان مراده بالتفسير المذكور هو بيان اصل المعنى لا ان المراد به ههنا ذلك كما ظنه الشارح واعترض عليه بانه ليس بمناسب للمقام اذ لا معنى لقوله طرق النظم صيغة ولغة عزمى

قوله معناه في وجوه النظم اي في وجوه دلالات النظم قوله كقوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده وكقوله نام فاحتلم ولو كان معنى الاحتلام يدل على النوم والانزال جميعا الا ان النوم لما انضم اليه كانت دلالته على الانزال لا غير رنا در

قوله او هو من قبيل التعميم بعد التخصيص وذلك لان الصيغة هي الهيئة واللغة هي المادة والهيئة في نفس الامر رنا در

قوله فان التفرقة بين رجل ورجال تثبت بالصيغة لا بالمادة فان رجلا يدل بمادته على ذكر من بني آدم جاوز حد البلوغ وبهيئته على التنكير والوحدة وكذا رجال يفهم من المذكورية ومجاوزة حد البلوغ بمادته والعموم والتنكير بهيئته فلما كان للعموم والخصوص زيادة تعلق بالصيغة خصها بالذكر ثم عمم الكلام بذكر اللغة الشاملة لها رنا در

والمراد من البيان ظهور المعنى بالنظم قر

يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر والا فهو المحكم وبهذه الاربعة اربعة اخرى تقابلها و
هي الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه لانه ان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه بغير
الصيغة او بنفسها فالاول هو الخفي والثاني ان امكن ادراكه بالتامل فهو المشكل
والا فان كان البيان مرجوا فهو المجمل والا فالمتشابه فان قيل اقسام المقابل
لا يخ اما ان يكون خارجة عن تقسيم البيان او داخلة فان كان الثاني لزم ان يقال
الثاني في وجوه البيان وهي ثمانية وان كان الاول لزم ان يقال اقسام النظم
والمعنى خمسة اجيب بانها داخلة ولم يقل ثمانية لان المقصود من ذكر اقسام المقابل
تتميم بيان الاقسام الاربعة فيكون ذكرها تبعا وقيل انها خارجة عنها ولا يلزم
ان يكون اقسام النظم والمعنى خمسة لان تقسيم النظم والمعنى باعتبار معرفة احكام
الشرع وبالتقسيم المقابل لا يحصل معرفة احكام الشرع وانما تحصل به اذا اخرج
عن حيز الخفاء والاشكال والاجمال واذا اخرج عن ذلك لم يبق مقابلا بل دخل
في الاقسام الاربعة والثالث في وجوه استعمال ذلك النظم وهي اربعة ايضا
الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل في موضعه فحقيقة والا فمجاز وكل
واحد منهما ان كان ظاهر المراد بحسب استعماله فهو الصريح والا فهو الكناية قدم اقسام
النظم لان اللفظ مقدم على المعنى والرابع في معرفة وجوه الوقوف على المراد
وهو اربعة ايضا الاستدلال بعبارة النص وباشارته وبدلالته وباقتضائه
لان المفهوم ان استفيد من المنطوق فان كان مسوقا له فهو الاستدلال بعبارة النص
والا فان لم يتوقف صحة النص فهو بالاشارة وان توقف فبالاقتضاء وان
استفيد من المفهوم اللغوي فهو بالدلالة وان لم يستفد من المنطوق ولا من المفهوم فهو
الاستدلالات الفاسدة سيجيء بيانها الاولى ان يتمسك فيه بالاستقراء التام
الذي هو حجة لان الكتاب مما يمكن ضبط افراده والاستقراء حجة فيه قيل في قوله
معرفة تسامح لان المعرفة صفة قائمة بالعارف وتقسيم الكتاب باعتبار صفة
قائمة بغيره لا يستقيم وكان المناسب ان يقال الرابع في افادته الحكم ويمكن
ان يقال معرفة مصدر بمعنى المفعول وبعد معرفة هذه الاقسام قسم خامس على حدة
المصنف اي معرفة قسم خامس يشمل الكل اي الاقسام العشرين السابقة لان لكل واحد

قوله لزم ان يقال اقسام النظم والمعنى خمسة اي يجعل القسم المقابل قسما آخر خارجا عن هذا القسم فيكون الاقسام خمسة وقد ذكرها اربعة رنا در

قوله لان المفهوم ان ظاهر هذا ان العبارة والاشارة والاقتضاء اقسام النظم والدلالة من اقسام المعنى وهو مناف لما قال اقسام النظم الخ لانه يدل على ان هذا القسم كله خاص بالمعنى كما قاله بعض شراح الاصول وجعل بعض العبارة والاشارة راجعة الى النظم والدلالة والاقتضاء راجعة الى المعنى رنا در

قوله قيل في قوله معرفة تسامح الحاصل انه عد معرفة وجوه الوقوف من اقسام الكتاب تسامحا لان معرفتها ليست من اقسام الكتاب لكن لما لم تفد هذه الاقسام بدون المعرفة والوقوف على معانيها عدت معرفة وجوه الوقوف من اقسام الكتاب تساهلا رنا

قوله وهلم جرا قال في القاموس هلم اي تعال مركبة من ها التنبيه ولم اي ضم نفسك الينا ويستعمل
استعمال البسيط يستوي فيه الواحد والجمع والمذكر والمؤنث عند الحجازيين انتهى فمعنا والمعنى هنا
تعال جر بهذه التقسيمات بهذا الاعتبار جرا رحمه الله

من الخاص والعام والنص والمجمل وغيرها يحتاج الى معرفة المواضع والترتيب والمعاني
والاحكام وضرب العشرين في الاربعة ثمانون ولكنها ليست ثابتة في الخارج بل
انما هي اعتبارات عقلية بل كون الاقسام عشرين انما هو باعتبار العقل اذ جميع
القران ينقسم على اقسام فباعتبار يشمل على القسم الاول وباعتبار على القسم الثاني
وهلم جرا الى اخر الاقسام فيكون في الحقيقة تقسيمات لا قسمات وهو اربعة ايضا
معرفة مواضعها اي مواضع اخذ تلك الاقسام واشتقاقها كما يقال الخاص
مأخوذ من قولهم خص بكذا وقس عليه سائر اسماء الاقسام وترتيبها اراد ابن العرف
المستدل الراجح والمرجوح فيقدم الراجح عند التعارض كتقديم المحكم على المفسر ومعانيها
اراد بها ما يفهم من العبارات لغويا كان او شرعيا واحكامها من كون الحكم قطعيا
او ظنيا او وجب التوقف فيه فان قلت الاقسام الاربعة لا شك
انها اقسام القرآن بعضها اقسام نظمه وبعضها اقسام معناه وقوله قسم خامس
انما يصح ان لو كان من اقسام القران وليس كذلك قلنا نعم الا انه لما توقف
معرفة تلك الاقسام عليه سماه قسما مجازا والحق ان اطلاق الاقسام الاربعة
ايضا مجاز لان الاقسام انما تكون متقابلة وهذه ليست كذلك لجواز ان يكون
نظم واحد خاصا ونصا وحقيقة ويكون الاستدلال به استدلالا بالعبارة النص
اما الخاص فكل لفظ وهو كالجنس يتناول المهملات والمستعملات وما يكون دلالته
بالطبع او العقل وضع لمعنى واحد خرج به ما لم يكن دلالته بالوضع والمشترك ايضا
لانه موضوع لمعنيين او اكثر معلوم خرج به المجمل لان معناه غير معلوم للسامع قيل
لا حاجة الى الاحتراز عنه لان هذا التقسيم بالنظر الى الوضع والمجمل معلوم المعنى في
اصل وضعه والاجمال عارض بسبب ازدحام المعاني بعوارض الاستعمال لكنه
احترز عنه نظرا الى الظاهر وقيل احترز به عن المشترك فانه موضوع لمعنى من المعاني
المختلفة على سبيل الابهام على قول والمراد منه ان يكون معلوما من حيث الذات
والابهام من حيث الصفات لا ينافيه ولهذا جعلنا الرقبة المطلقة من قبيل الخاص لكونها
اسما لذات مرقوقة ولا ابهام فيها من هذا الوجه وان احتمل ان يكون كافرة او مؤمنة
على الانفراد صفة لمعنى اي على ان يكون اللفظ متناولا له مع قطع النظر عن ان يكون

قوله لا قسمات فلا يكون اقساما حقيقية بل اعتبارية
عزمي

قوله كتقديم المحكم على المفسر كتقديم المفسر على النص والنص على الظاهر رحمه الله

قوله اراد بها ما يفهم من العبارات يريد بالعبارة اسماء الاقسام كالخاص والعام
عزمي

قوله او العقل كدلالة اللفظ المسموع من وراء الجدار على وجود اللافظ
عزمي

قوله خرج به المجمل وفي شرح المغني للقاآني هو خارج عن المقسم فلا حاجة
الى الاحتراز عنه وقوله معلوم ليس قيدا احترازيا بل بيانا
للواقع عزمي قوله والمجمل معلوم المعنى في اصل
وضعه وفيه بحث فانه اذا كان المجمل كذلك فكيف يمكن
الاحتراز عنه بقوله لمعنى معلوم ولو نظرا الى الظاهر ثم لو لم يكن
في حيز قوله وضع حتى يحمل على المعلوم من كل وجه لكان له وجه
عزمي

قوله وان احتمل ان يكون كافرة او مؤمنة وذلك باعتبار ان الذات
لا تخلو عن وصف من الاوصاف لا باعتبار ذات الاسم
لانه مطلق والمطلق هو المتعرض للذات دون الصفات
عزمي

11

قوله انما قدم الكلي لانه جزء الجزئي اعلم ان الكلي جزء للجزئي غالبا كالانسان فانه جزء لزيد وكالحيوان فانه جزء للانسان والجزئي كل الكلي وذلك
لان الجزئي عبارة عن الكلي مع شيء اخر فان زيدا اجزاءه الانسانية والتشخص فيكون الانسان جزء الزيد وزيد كالاله فان كلية الشيء بالنسبة
الى كله وجزئيته بالنسبة الى جزئه سواء كان ذلك الجزئي حقيقيا كزيد او اضافيا كالانسان فانه جزء للحيوان والحيوان جزء له وكل
لتركب الانسان من الحيوان والناطق وانما قلنا غالبا لان بعض الكليات ليس جزء الجزئيات كالخاصة والعرض العام واذا كان
الكلي جزءا فتقدم وضعا كما هو مقدم طبعا رحمه الله

ن له افراد كالمسلم فانه موضوع لمن له الاسلام وليس فيه دلالة على الافراد خرج
العام كالمسلمين فانه موضوع لمعنى واحد شامل للافراد فان قلت كلمة كل من منكره
في التعريف لا تخل الافراد والتعريف للحقيقة قلنا لا استبعاد اذ كان
غرضه بيان التسمية وتطبيقه على الافراد لان التسمية للافراد ولهذا عرف
ابن الحاجب التوابع بقوله كل ثان باعراب سابقه من جهة واحدة وهو
اما ان يكون خصوص الجنس او خصوص النوع او خصوص العين كالانسان ورجل
وزيد لما كان مقصود الفقهاء معرفة الاحكام دون الحقائق جعلوا اللفظ المشتمل
على كثيرين متفاوتين في احكام الشرع جنسا كالانسان فانه يشتمل على الرجل والمرأة
والحكم بينهما متفاوت حتى ان من اشترى عبدا وظهر انه امة لم ينعقد البيع واللفظ
المشتمل على كثيرين متفقين في الحكم نوعا خاصا كالرجل فان قلت الرجل ايضا
يشتمل على كثيرين متفاوتين في الحكم كالمجنون وغيره قلنا كل منها بالنسبة الى
اهلية معتبرة وما ذكرتم من العوارض واللفظ الذي له معنى واحد حقيقة عينا
خاصا فان قلت العين اولى بهذا الاسم من غيره لعدم احتمال الشركة فيه
وكان بالتقديم اولى قلنا انما قدم الكلي لانه جزء الجزئي ولا شك في تقدمه
طبعا فقدمه وضعا للتناسب وحكمه اي الاثر الثابت للخاص من غير اعتبار الموانع
الصارفة عن الحقيقة ان يتناول المخصوص قطعا تمييزا اي قاطعا ارادة الغير فاذا
قلنا زيد عالم وجب الحكم بالعلم عليه فان قلت كيف يثبت القطع مع احتمال
المجاز قلت الاحتمال الذي لم ينشأ من دليل كالمعدوم ولا يمنع القطع
الا يرى ان من لم يقم تحت حائط غير مائل لاحتمال سقوطه لا يلام واذا كان مائلا
لا يلام ولا يحتمل البيان اي بيان التفسير لانه يحتمل بيان التغيير فان قلت هذا
الحكم مع الحكم الاول متلازمان لان المقطوع يستلزم عدم احتمال البيان
وكذا بالعكس فاي فائدة في ذكره قلت القول الاول لبيان المذهب
والقول الثاني لنفي زعم من قال الخاص يحتمل البيان حتى جوزوا الزيادة عليه
بخبر واحد لكونه بينا لان البيان اما لاثبات الظهور وهو حقيقة او لازالة
الخفاء وهي لازمة واثبات الثابت او نفي المنفي محال لا يقال هذا اضافة

قوله العين اولى بهذا الاسم من غيره يعني خاص العين اولى باسم
الخاص من خاص الجنس والنوع لعدم احتمال الشركة فيه
فان معناه الواحد المعلوم الذي لا يشمل غير فرد واحد
لانه جزئي حقيقي فكان الواجب تقديمه لانه هو الخصيص فردا
رحمه

قوله اي الاثر الثابت للخاص حكم الشيء الاثر الثابت به اذ لو قيل
اذا قلت حكم الصلوة سقوط الواجب عن ذمة المكلف بالاداء
في الدنيا وحصول الثواب في الاخرة فمعناه الاثر الذي يترتب
على الصلوة هذا
رحمه

قوله اي بيان التفسير لان من شرطه ان
يكون النص مجملا او مشكلا والخاص هو بين
بنفسه فلا يكون فيه اجمال ولا اشكال رحمه الله

قوله هذا الحكم يعني قوله لا يحتمل البيان مع الحكم الاول وهو قوله
يتناول المخصوص قطعا متلازمان لان تناول المخصوص
يستلزم عدم احتمال البيان وعدم احتمال البيان يستلزم
تناول المخصوص قطعا رحمه الله

قوله الا يرى ان من لم يقم تحت حائط غير مائل
فانه يلام ... حائط غير مائل ...
... تحت هذا الحائط وهي غير مائلة فقلت لا
كانت مائلة فانك لا تلام بل تقدر ... على ذلك بخلاف ما اذا
عن دليل
رحمه الله

قوله في المتن لكونه بينا علة لعدم احتمال البيان وقوله لان البيان الخ علة لكونه بينا فهو علة العلة
وعلة العلة علة وفي جعله علة لكونه بينا تأمل والاولى ان يجعل علة للكبرى المطوية وتقدير ما ذكر
ما كان بينا في نفسه لا يحتمل البيان لان البيان اما فافهم رحمه الله

قوله هذا تفريع لما ذكره وتقريره الخاص لا يحتمل البيان وكل ما لا يحتمله البيان لا يجوز الحاق البيان فالخاص لا يجوز الحاق البيان به دليل الصغرى انه بين في نفسه ودليل الكبرى ان البيان اما لاثبات الظهور وهو حقيقته او ازالة الخفاء وهي لازمه وكلاهما باطل لان الحاجة تبين في نفسه فيؤدي الى اثبات الثابت او ازالة المزال وهو محال رتادى

قوله فان قلت تقرير السؤال ان يقال لم لا اوجبتم النية والولاء والترتيب والتسمية في الوضوء كما قلتم بوجوب التعديل والفاتحة في الصلوة مع ان كل منهما ثبت بخبر الواحد وتقرير الجواب ان الوضوء احط رتبة من الصلوة لكونه شرطا تابعا لها فلو قلنا بالوجوب في مكمل الوضوء كما قلنا في مكمل الصلوة يلزم التسوية بين فرع الفرع وفرع الاصل وفيه بحث اذ لا مانع من الحكم بان الواجب احط رتبة من وجوبها كفرضه بالنسبة الى فرضها اذ قوة المتبوع ليست كقوة التابع فتامل رتادى

قوله وهو الميل اللغوي يقال ركعت النخلة اي لت مادر ركع البعير اذا طأطأ رأسه وركع الشيخ اذا انحنى عن الكبر رتادر

قوله ولئن سلمناه اي ان كل معنى شرعي يحتاج الى قيد زائد على اللغوي لكن احتياج المعنى الشرعي الى قيد احتمال لم ينشأ من دليل وفيه تامل رتا

قوله وهو ان يتابع في افعال الوضوء بهذا بخلاف تفسيره في شرح المجمع فانه قال الولاء هو ان يغسل الثاني قبل جفاف الاول في زمان وهواء معتدل وهذا هو المشهور في تفسير الولاء وقيل هو ان لا يشتغل بين العضوين بعمل غير الوضوء رتد

قوله لان قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وامسحوا برؤسكم خاصان فيه لتناول الاطهران الغسل والمسح عزمر

قوله وهي ان يقصد بوضوئه استباحة الصلوة الاولى ان يقال وهو ان يقصد بقلبه ما لا يصح الا بالطهارة او رفع الحدث ليشمل مس المصحف والطواف عند الشافعي والسلام عند البعض بخلاف ما ذكره فانه خاص بالصلوة فقط رتد

قوله زيادة على النص نسخ لان النص مطلق فيقتضي جوازها على اي وجه حصل والتعليق بهذه الاشياء يرفع اطلاق الجواز وهو حكم شرعي فكان نسخا لحكم الكتاب بخبر الواحد عزمر

على المطلوب لان المدعى عدم احتمال البيان والدليل كونه بينا في نفسه فلا يجوز هذا تفريع لما ذكره من قوله ولا يحتمل البيان الحاق التعديل اي الطمانينة في الركوع والسجود والاستواء في القومة والجلسة بين السجدتين الثابت بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لاعرابي صلى في المسجد وترك التعديل قم فصل فانك لم تصل بيانا بامر الركوع والسجود وهو قوله تعالى اركعوا واسجدوا على سبيل الفرض كما ذهب اليه ابو يوسف والشافعي لان قوله واركعوا خاص معلوم معناه وهو الميل عن الاستواء وكذا السجود معلوم معناه وهو وضع الجبهة على الارض ولا يحتمل البيان ومن الحق التعديل به فجعله فرضا يكون زائدا على النص بخبر الواحد وذا لا يجوز

فان قلت هب انه لا يحتمل البيان باعتبار المعنى اللغوي لكن لم لا يجوز ان يكون المراد هو الركوع الشرعي وهو محتاج الى البيان قلنا لا نم ان كل معنى شرعي محتاج الى قيد زائد على اللغوي ولئن سلمناه لكنه احتمال لم ينشأ من دليل وقد تقدم انه غير معتبر وقيد بقوله على سبيل الفرض لان الحاق الطمانينة بامر الركوع والسجود على سبيل الوجوب جائز نظرا الى دليله ويبطل شرط الولاء وهو بكسر الواو وهو ان يتابع في افعال الوضوء بحيث لا يجف عضو قبل تمامه مع اعتدال الهواء وهو شرط صحة الوضوء عند مالك لانه عليه السلام واظب عليه ولو جاز تركه لفعل عليه السلام مرة تعليما للجواز والترتيب وهو شرط عند الشافعي لقوله عليه السلام لا يقبل الله صلوة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه كلمة ثم للترتيب والتسمية وهو شرط عند مالك لقوله عليه السلام لا وضوء لمن لم يسم والنية وهي ان يقصد بوضوئه استباحة الصلوة وهي شرط عند الشافعي لقوله عليه السلام الاعمال بالنيات في اية الوضوء وهي قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الاية لان قوله فاغسلوا وجوهكم وامسحوا برؤسكم خاصان معناهما معلوم وهو الاسالة والاصابة واشتراط هذه الاشياء بهذه الاخبار يكون زيادة على النص فيبطل

فان قلت فلم ما اوجبتم النية واخواتها في الوضوء كما اوجبتم التعديل في الصلوة قلنا لو قلنا بالوجوب في مكمل الوضوء كما في مكمل الصلوة لزم التسوية بين الاصل والفرع فقلنا بالسنية في مكمله اظهارا للتفاوت وفيه

١٧

نظر لظهور التفاوت من وجه اخر بان الوضوء لا يلزم بالنذر وبالشروع والصلوة يلزم بهما كذا قاله الشراح ولقايل ان يقول هذا التفاوت بين الوضوء والصلوة وليس الكلام فيهما بل في مكملهما ومكملاهما لا يلزمان لا بالنذر ولا بالشروع فان النذر بالطمانينة منفردة غير ملزم فلا وجه ان يقال الادلة السمعية اربعة الاول قطعي الثبوت والدلالة كالنصوص المفسرة او المحكمة والسنة المتواترة وقطعي الثبوت ظني الدلالة كالايات المأولة وظني الثبوت قطعي الدلالة كالاخبار الاحاد التي مفهومها قطعية وظني الثبوت ظني الدلالة كالتي مفهومها ظنية فبالاول يثبت الفرض وبالثاني والثالث الوجوب وبالرابع السنة والاستحباب ليكون ثبوت الحكم بقدر دليله فخبر ثبوت التعديل من القسم الثالث لانه عليه السلام امر بالاعادة ثلث فقال للاعرابي قم فصل فانك لم تصل والامر للوجوب واما خبر النية فلا يدل على وجوبها لانها انما تجب في العبادات والوضوء ليس بعبادة وكذا خبر التسمية لان مثله يستعمل لنفي الفضيلة وكذا دليل الولاء وهو المواظبة يدل على رجحان الفعل على الترك اذ الاصل عدم الوجوب الا يرى ان النبي عليه السلام واظب على المضمضة والاستنشاق مع انهما سنتان وخبر الترتيب معارض بما روي انه عليه السلام نسي مسح رأسه فتذكره بعد فراغه فمسح ببلل كفه والطهارة اي يبطل شرط الطهارة في اية الطواف وهي قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق اي القديم لانه اول بيت وضع للناس وقال الشافعي الطهارة شرط في طواف الزيارة لقوله عليه السلام الا لا يطوفن بهذا البيت محدث ولا عريان وقلنا شرطيتها باطلة لان الطواف خاص معلوم معناه وهو الدوران بالبيت فلا يكون موقوفا على الطهارة ولا يجوز ان يكون خبر الطهارة بيانا له لانه ليس بمجمل فان قلت النص مجمل لانه ليس المراد بالطواف مجرد الدوران بالبيت بل يعتبر سبعة اشواط وان يكون ابتداؤه من الحجر الاسود قلنا لا اجمال فيه بالنسبة الى الطهارة لانه لا مدخل لها في معنى الطواف واجماله كان بالنسبة الى الاشواط والابتداء فالتحق خبر العدد والابتداء بيانا له واجماله بهذا الوجه لا ينافي عدم اجماله بوجه اخر كما في مسح الراس فانه مجمل بحسب مقداره غير مجمل بحسب محله لا يقال المجمل ما لا يمكن العمل به قبل البيان

قوله فان النذر بالطمانينة منفردة الخ لا يذهب عليك ان هذه العبارة قاصرة في اثبات المدعى من وجهين فليتامل عزمر

قوله والامر للوجوب وبحث من فيه قطعي الدلالة فاذا كان ظني الثبوت ثبت به الفرض لا لانقطاع الاحتمال عنه فاذا كان ظني الثبوت ثبت به الوجوب عزر

قوله وبالثاني والثالث الوجوب اعلم ان الواجب المصطلح كما ثبت بخبر الواحد ثبت بالمشهور ايضا لانه احاد الاصل فينبغي تخصيص الواجب بالقسمين المذكورين لا وجه له على ان الثابت به الفرض الاجتهادي ايضا والشارح لم يذكر ذلك فتنبه رتادر

قوله والامر للوجوب اي ومثله لو كان قطعي الثبوت ثبت به الفرض لانقطاع الاحتمال فاذا كان ظنية ثبت الوجوب رتد

قوله الا يرى ان النبي عليه السلام واظب على المضمضة والاستنشاق مع انهما سنتان وذلك لان الوجوب انما يثبت بالمواظبة المقرونة بعدم الترك اما مطلق المواظبة فلا يفيد الوجوب ومواظبته عليه السلام على الولاء كانت مع الترك احيانا كما في المضمضة والاستنشاق وهذا دليل السنية فيكون من القسم الرابع رتادر

قوله لانه اول بيت وضع للناس علة للتسمية بالقديم رتا

قوله لان الطواف خاص معلوم معناه وهو الدوران بالبيت وهو يتحقق من المحدث كما يتحقق من الطاهر رتا

و قوله الممسوح المحل اي انه يخرج من العهدة بادنى ما يطلق عليه اسم البعض لا ما نقول قدره
الشافعي بثلث شعرات لكنه مدفوع لان من مسح براسه ثلث شعرات لا يقال
انه مسح براسه عادة فبقي ذلك البعض مجملا اولان ذلك يحصل بغسل الوجه فلا
يحتاج الى ايجاب ذلك على حدة ولقائل ان يقول لا نم الاجمال من حيث العدد
لان الامر لا يقتضي التكرار ولا نم الاجمال من حيث المبداء والالحاق يقال
ثبت العدد وتعيين المبداء بالاخبار المشهورة وبها يجوز الزيادة على الكتاب
والتاويل اي بطل ما قيل الشافعي القرء بالاطهار في اية التربص وهي قوله تعالى والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثلثة قروء يعني ليتربصن المطلقات المدخولات بهان ذوات الاقراء
مدة ثلثة قروء والقرء مشترك مستعمل في الطهر والحيض حمل الشافعي القرء على الاطهار
مستدلا بقوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن فان اللام
تجي بمعنى الوقت كقولك اتيتك لصلوة الظهر اي وقتها فيكون وقت طلاقهن
وقت عدتهن فلو كان المراد من القرء الحيض يكون الطلاق واقعا في حالة الحيض و
لانه بدعة وليس مامورا به وبان الهاء في الثلثة يدل على ان الاطهار مراده من القرء
لان الطهر مذكر والحيض مونث وتانيث العدد بعكس التوانيث والجواب عن الاية
ذلك الشافعي على ان المراد من القرء الاطهار ره
بان اللام فيه للعاقبة كما في قولهم لدوا للموت وابنوا للخراب او بان المراد من
قوله لعدتهن لقبل عدتهن اذ الطلاق سابق عليها بدليل قراءة ابن عباس فطلقوهن
لقبل عدتهن كذا روي عن الزهري وقتادة وفي الكشاف معناه لانه مستقبلات
لعدتهن وعن الثاني ان الحيض وان كان مونثا فالقرء مذكر ولا استبعاد في تسمية
شيء واحد باسم المذكر والمونث كالحنطة والبر فلما اضيفت الثلثة الى المذكر وضع
علامة التذكير وقلنا هذا باطل لان الثلثة خاص لعدد معلوم فلو حمل القرء على الاطهار انتقصت
عن الثلثة لانه اذا طلقها في الطهر يجعل الشافعي ذلك الطهر محسوبا من العدة فيكون العدة
قرئين وبعض الثالث لان المعتبر هو الطهر المتخلل بين الدمين فيكون رد النص الكتاب
فلو حملنا على الحيض وطلقت فيها لا يكون تلك الحيضة محسوبة بالاتفاق فيكون الاقراء
ثلثة كاملة فان قلت الثلثة كما لا يحتمل النقصان لا يحتمل الازدياد واذا حمل القرء على الحيض
يلزم الازدياد لانه لو طلقها في الحيض لم تحتسب تلك الحيضة فيكون الزمن ثلثة قروء

قوله فبقي ذلك البعض مجملا حاصله ان الاية مجملة في حق مقدار الممسوح وحديث
المغيرة التحق بيانا وهذا ضعيف لانه لا ينطلق عليه حد المجمل
وحديث المغيرة لا يدل على ان مادون الربع لا يكون فرضا
مع ان الشارح يسلب كما القول باجمال الاية فيما يأتي
فكيف يختار هنا انها مجملة وسيأتي في محله ره

قوله والتاويل القرء بالرفع عطفا على فاعل بطل كما فعله الشارح
والبواقي مجرور لعطفها على المضاف اليه وهو الاولى ره

قوله يكون الطلاق واقعا في حالة الحيض لكونه مامورا به على هذا التقدير
واللازم باطل بالاجماع لانه بدعة فالملزوم مثله ره

قوله والجواب عن الاية كان الاولى ان يذكر هذا الجواب بعد
ان يذكر الدليل لنا لان الجواب عن دليل الخصم لا يكون الا
بعد اقامة دليلنا ره

قوله عن الحنفية الى الشافعي

قروء وبعض قرء قلنا ذلك البعض لما لم يحتسب من العدة لم تكن العدة الا ثلثة قروء فان
قلت قد جاء النقصان عن الثلثة في قوله تعالى الحج اشهر معلومات فان المراد شهران وبعض الثالث
وايام الحج ثلثة قلنا الاشهر عام يجوز ان يراد بعضه ومحللية الزوج الثاني اي كون
الزوج الثاني مثبتا للحل الجديد ثابتة بحديث عسيلة لا بقوله تعالى حتى تنكح زوجا
غيره تقريره موقوف على تقرير مسئلة مختلف فيها وهي ان رجلا اذا طلق امرأته
واحدة او اثنتين فانقضت عدتها فتزوجت باخر فطلقها وانقضت عدتها
ثم عادت الى الاول فعند ابي حنيفة وابي يوسف تعود بثلث طلقات ويهدم
الزوج الثاني الطلقة والطلقتين كما يهدم الثلث وعند محمد وزفر والشافعي تعود
بما بقي من الطلقات ولا يهدم الزوج ما دون الثلث وهذا الخلاف مبني على ان الزوج الثاني
في الطلقات مثبت للحل الجديد عندهما وغاية للحرمة الغليظة عندهم فمن ذهب الى
الاول قال اذا كان الزوج الثاني محللا فلا بد وان يكمل الحل في الطلقة والطلقتين
فيملكها الزوج الاول ثلث طلقات ومن ذهب الى الثاني قال الحرمة لا تثبت الا في الطلقات
فلا يكون للزوج الثاني حكم الا في الطلقات لا في الطلقة والطلقتين اذا عرفت هذا فنقول
احتج محمد وزفر والشافعي بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فانه تعالى
جعل الزوج الثاني غاية للحرمة الثابتة بالطلقة الثالثة وكلمة حتى موضوعة للغاية وهي
غير مؤثرة في الحل بل منهية للحرمة فقط وانما يثبت الحل بعدها بالسبب السابق وهو
كونه امراة اجنبية فالقول بانه مثبت للحل ليس عملا بالكتاب ولا بيانا له اذ حتى
خاص معلوم معناه وهو النهاية بل كان ابطالا له لان الكتاب يقتضي ان يكون الزوج
الثاني غاية للحرمة الغليظة وكونه غاية يقتضي ان يكون وجوده وعدمه قبل الثلث بمنزلة
واحدة اذ لا وجود للغاية قبل وجود المغيا وجعله مثبتا حلا جديدا يقتضي خلافه
فيكون ابطالا لا يقال نفس التزوج لا يصلح ان يكون غاية اذ الاصابة شرط بالاجماع
لان الاصابة زيدت على النص بالحديث المشهور فيكون الزوج مع الاصابة غاية
فاجاب المصنف عنهم بان محللية الزوج الثاني تثبت بحديث [illegible] وهو ما روي
انه عليه السلام قال لامراة رفاعة وقد طلقها ثلثا ثم نكحت بعبد الرحمن بن الزبير ثم جاءت
تتهمه بالعنة وقالت ما وجدته الا كهدبة ثوبي اتريدين ان تعودي الى رفاعة قالت

قوله في العام يجوز ان يراد بعضه واية الحج خاص لا يجوز ان يراد
بعضه ره

قوله الاشهر عام يعني وكل منا انما هو في الخاص والعام يجوز ان يراد
بعضه وفيه نظر لان الخصوص في العام اذا كان جمعا
ثلاثة ولا يجوز التخصيص بعده كما سيجيء والاولى ان يقال
هذا السوال انما يرد ان لو قال ثلاثة اشهر

قوله فيملكها الزوج الاول ثلث الطلقات الباء صلة يملك السببية ره

قوله احتج محمد وزفر والشافعي بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له المراد
منه الطلقة الثالثة بالاجماع والمراد بالنكاح التزوج اي
حتى تتزوج زوجا غيره اي رجلا اجنبيا وسماه زوجا
باعتبار ما يؤول اليه كتسمية العنب خمرا ره

قوله اتريدين هو مقول قول النبي عليه السلام ره

ثم قال عليه السلام لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق هو من عسيلتك علق عليه السلام عدم
العود بذوق العسيلة فاذا وجد الذوق وجد العود والعود رد الى الحالة الاولى
وهو حالة حادثة لا بالسبب السابق لانه كان ثابتا والعود لم يكن ثابتا فتلك الحالة
لا يكون الا حلا جديدا والذوق علة للعود فيثبت به الحل الحادث لان حدوث
العلة يستلزم حدوث المعلول فيكون الزوج الثاني مثبتا للحل الذي عدم
فتعود ثلث طلقات ولو كان ثبوت الحل بالسبب السابق لم يكن الزوج الثاني
مثبتا للحل الذي عدم فتعود ثلث طلقات محللا وقد سماه النبي عليه السلام محللا في قوله
لعن الله المحلل والمحلل له فان قلت ما معنى لعنهما قلت اللعن على المحلل لانه نكح على قصد
الفراق والنكاح شرع للدوام وصار كالتيس المستعار واللعن على المحلل له
لانه صار سببا لمثل هذا النكاح والمراد من اللعن اظهار خساستهما لان الطبع السليم
ينفر عن فعلهما لا حقيقة اللعن لان النبي عليه السلام ما بعث لعانا قال صاحب الكشف
تحليله لا ينافي كونه غاية لجواز ان يكون مثبتا للحل ومنهيا للحرمة فالقول بالتحليل
ليس ترك العمل بالخاص بل عمل بالخاصين الى هنا كلامه وللقائل ان يقول عدم المنافاة
مناف لوضع المسئلة لان الزوج الثاني اذا كان مثبتا للحل يهدم الطلقة والطلقتين
واذا كان غاية للحرمة لا يهدمهما وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات فان قلت
الحل ثابت في الطلقتين فلو كان الثاني محللا يلزم اثبات الثابت قلنا
لا نم لزومه لان الثاني اثبت حلا لم يكن قبله لان حله كان ناقصا وهو اثبت
حلا كاملا العسيلتان كناية عن العضوين وفي ذكرها بصيغة التصغير اشارة
الى ان غيبوبة الحشفة كافية في الاحلال وفي ذكر الذوق لطيفة وهي ان
الانزال غير مشروط لانه شبع وبطلان العصمة عن المسروق بقوله تعالى
جزاء لا بقوله تعالى فاقطعوا اعلم ان القطع في السرقة مع الضمان لا يجتمعان
عندنا سواء هلك المال في يد السارق او استهلكه وقال الشافعي يجتمعان لانهما
مختلفان حكما لان الضمان لجبر المحل والقطع للزجر وسببا لان سبب القطع الجناية
على حق الله تعالى وسبب الآخر الجناية على حق العبد ومحلا لان محل احدهما البدن ومحل
الآخر الذمة ولنا قال القطع يوجب انتفاء الضمان لقوله عليه السلام لا غرم على السارق

اي الضمان — اي قال الشافعي لا يلزم

قوله لا بالسبب السابق قيل هو معطوف على قوله بحديث العسيلة اي المحللة تثبت بحديث العسيلة لا بالسبب السابق انتهى وهو غلط صريح لفظا ومعنى عزمى

قوله فتلك الحالة الاولى لا يكون الا حلا جديدا لان حدوث السبب يستلزم حدوث المسبب ره

قوله والذوق علة للعود طريق آخر في وجه الاستدلال بالحديث وتوجيهه انه عليه السلام علق العود وهو الرجوع الى الحالة الاولى بالذوق وتعليق الحكم بالمشتق دليل على ان مأخذ الاشتقاق هو العلة فيكون الذوق علة للعود وهو حادث فيثبت الحل الحادث لان حدوث العلة يستلزم حدوث المعلول ره

قوله كالتيس المستعار هو الذكر من الغنم وقد يستعيره الناس لانزاء الغنم عزمى

قوله بل عمل بالخاصين يعني خاص الكتاب وهو حتى في انتهاء الحرمة وخاص السنة وهو العود في اثبات الحل الحاصل ان المراد مما قاله محمد وزفر والشافعي من ان المثبت للحل هو الغاية الاصلية لا خاص السنة فيلزمهم العادة مع امكان العمل وعدم منافاته لخاص الكتاب والاعمال اولى من الاهمال ره

قوله اعلم ان القطع مع الضمان ... (حاشية مائلة في الهامش، غير واضحة في معظمها)

قوله سواء هلك المال في يد السارق او استهلكه ... اما اذا قطع والعين قائمة ... بالسرقة لم تزل عن ملكه ... هو الظاهر من مذهب ابي حنيفة وروى الحسن عنه انه يجب الضمان لان الاستهلاك فعل آخر غير السرقة عزمى

قوله فان قلت قد توجد العصمة اه هذا ناشئ من قوله من شرط القطع ان يكون المسروق معصوما قبل السرقة حقا للعبد فقال السائل قد يوجد القطع ولم يوجد شرطه اذ ليس مال الوقف ملكا لاحد فعلى ما قلت ينبغي ان لا يقطع لعدم المالك مع انه يقطع وتحصيل الجواب بالمنع والتسليم تقريره لا نم ان مال الوقف ليس ملكا لاحد بل هو على ملك الواقف حكما فقد الشرط ولئن سلمنا انه ليس على ملك الواقف لكن مرادنا بالملك التعلق بحق الغير سواء كان ذلك الغير مالكا حقيقة او المستحق الوقف فالمراد بالمالك اعم من المالك حقيقة او حكما لان الملك ليس شرطا في العصمة لعينه بل لغيره فهو ليس شرطا حقيقة بل لانه متعلق حق الغير زاده

السارق بعد ما قطعت يمينه لم يكن عاملا بهذا الخاص وهو قوله تعالى فاقطعوا لانه لا ينبئ
عن ابطال العصمة بل زائد عليه بخبر الواحد فهذا ابتهم بما ابتهم اشار المص الى جوابه بقوله
وبطلان العصمة يعني سقوط عصمة المال ثبت باشارة قوله جزاء لان الجزاء في الاطلاقات
الشرعية اذا استعمل في العقوبات يراد به ما يجب حقا لله تعالى في مقابلة فعل العبد ولان الجزاء
مصدر جزى بمعنى كفى وهو يدل على ان القطع جزاء كامل في السرقة ولا يكون ذلك الا بكمال
الجناية وهي انما يكمل اذا كانت واقعة على حق الله تعالى لانها جناية من جميع الوجوه والجناية على
حق العبد جناية من وجه لانه مباح نظرا الى ذاته وانما حرم حفظا له على المالك فوجب نقل
العصمة الى الله تعالى ليكون حراما لعينه ولو بقيت العصمة في المال من جهة العبد لا يكون حراما لعينه
فان قلت لو انتقل العصمة الى الله تعالى يلزم ان لا يقطع كما في سرقة الخمر قلنا من شرط القطع
المسروق معصوما قبل السرقة حقا للعبد والخمر ليس كذلك وليس من ضرورة انتقال العصمة
انتقال الملك الى الله لانه لو انتقل اليه لصار مباحا وامتنع القطع والمسروق مملوك لمالكه
ولهذا لو وجده قائما بعينه فله ان يسترده والعصمة انتقلت الى الله تعالى فانتقال العصمة
دون الملك مشروع كالعصير اذا تخمر بقي مملوكا ولم يبق معصوما فصارت محرمة العين
لله تعالى اعلم ان العصمة تنتقل حال انعقاد السرقة ولكن انما يتقرر هذا اذا قطع لان تمامه
بالاستيفاء فان قطع تبين ان الحرمة كانت لله تعالى فلا يجب الضمان وفي المسقوط
سقوط الضمان في الحكم اما فيما بينه وبين الله تعالى فيفتي بالضمان فيما روي عن محمد وان لم يقطع
تبين انها كانت للعبد فيجب الضمان فان قلت القطع شرع لصيانة حق العبد وفي
القول بسقوط العصمة ابطال حقه قلت ان كان فيه ابطال حقه صورة ففيه تكميل معنى الحفظ
عليه فكان الحفظ بالقطع خيرا له من الحفظ بالضمان فان قلت قد توجد العصمة بلا ملك
فانه لو سرق مال الوقف من المتولي يجب القطع ولا ملك فيه لاحد قلنا لا نم فان الوقف
باق على ملك الواقف حكما ولهذا يرجع الثواب اليه ولئن سلمنا فالملك شرط
في العصمة لا لعينه بل لانه متعلق حق الغير لصيرورته محترما ومال الوقف كذلك ولذلك
اي لكون الخاص قطعيا في معناه صح ايقاع الطلاق بعد الخلع وقال الشافعي لا يصح لان
الطلاق لازالة ملك النكاح وقد زال بالخلع فلا يقع الطلاق بعده تمسك المص بقوله تعالى
فان طلقها وهو معطوف على ما قبله وهو فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما

قوله بل زائد عليه بخبر الواحد لا يخفى ان هذا الاستدلال الرأي لانه يقول بجواز الزيادة على الكتاب بخبر الواحد ره

قوله بما ابتهم بما ابتهم اي خبتم بما منعتم وهو الزيادة على النص بخبر الواحد ره

قوله ولا يكون ذلك الا بكمال الجناية لئلا يزيد الجزاء على الجناية عزمى

فالجزاء على قوله جزاء ... على حق الله تعالى والسرقة على حق الله تعالى لا يوجب الضمان

قوله يلزم ان لا يقطع كما في سرقة الخمر فانه لا يقطع مع انتقال العصمة الى الله تعالى واللازم عدم القطع منتف هنا فالملزوم مثله وهو انتقال العصمة ره

قوله اعلم ان العصمة تنتقل حال انعقاد السرقة موجبة للقطع لمساس الحاجة الى الحفظ في تلك الحالة ولتصير الفعل حراما لعينه مضمونا بالعقوبة الزاجرة ره

قوله لان الطلاق لازالة ملك النكاح هذا القول ممنوع فان الطلاق الرجعي لا يزول به الملك فالاولى ان يقول في تعريف الطلاق هو رفع القيد الثابت شرعا بالنكاح ره

الطلاق مرتان اى التطليق الرجعى مرتان فامساك بمعروف بالمراجعة وحسن المعاشرة او تسريح باحسان بالطلقة الثالثة او بان لا يراجعها حتى تبين
ولا يحل لكم ان تاخذوا مما اتيتموهن شيئا اى من الصدقات الا ان يخافا الزوجان الا يقيما حدود الله فان خفتم ايها الحكام الا يقيما حدود الله فلا جناح
عليهما فيما افتدت به واختلعت نفسها تلك حدود الله فلا تعتدوها ومن يتعد حدود الله فاولئك هم الظالمون فان طلقها فلا تحل له من بعد ذلك
الطلاق حتى تنكح زوجا غيره تفسير قصه

فيما افتدت به ومعنى الاية ان علمتم او ظننتم ايها الحكام ان لا يقيم الزوجان حقوق
الزوجية فلا اثم على الزوج فيما اخذ ولا على المراة فيما افتدت به نفسها ووصل الطلاق
بالافتداء بالمال وهو الخلع لكونه اقرب يعنى فان طلقها بعد المرتين سواء كان نائما على مال
او بدونه فاوجب صحته بعده فمن ابطل الطلاق بعده لا يكون عاملا بالنص وهو الفاء
اعترض عليه بان الاستدلال بهذا الطريق مشكل لان المذكور فى عامة التفاسير انها متصلة
بقوله الطلاق مرتان يعنى التطليق الشرعى تطليقة بعد اخرى على التفريق دون الجمع لا بدى
لم يرد حقيقة التثنية بل التكرير كما فى لبيك يعنى فان طلقها بعد التطليقتين تطليقة
اخرى استوفى نصابه ولان موجب الفاء الترتيب فى الذكر وهو لا يوجب
الترتيب فى الحكم والمشروعية والا لما تصور الطلقة الثالثة قبل الخلع ولما
تصور الخلع قبل الطلقتين فصار عدد الطلاق اربعا لان الطلقة الثالثة مرتبة
على الخلع والخلع مرتب على الطلقتين وكل ذلك خلاف الاجماع واجيب عنه بان
اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو اتصاله بالافتداء لانه ليس بخارج عن الطلقتين
لانه لم يذكر تطليق اخر من جهة الزوج فكانه قيل فلا جناح عليهما فيما افتدت به فى الطلقتين
المذكورتين ثم رتب على الافتداء الثالثة وذلك يفيد جواز وقوع الطلاق عقيب
الخلع فلا يلزم منه ان يكون الطلاق اربعا وموجب الفاء التعقيب والوصل فى الوجود
لا الترتيب فى الذكر وهذا لم يقل به احد واما عدم تصور الطلقة الثالثة بدون الخلع فغير لازم
لان غاية ما يفهم من ذلك جواز وقوع الطلقة الثالثة بعد الخلع واما الانحصار
فمن اين يفهم فان قلت على ما ذكرتم لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان الرجعى وقد
اتفق المفسرون على ان المراد منه الرجعى قلنا انه رجعى على تقدير عدم الاخذ وعلى تقدير
الاخذ فلا ولقائل ان يقول ان هذا البحث مبنى على ان يكون التسريح باحسان اشارة
الى ترك الرجعة واما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روى ابو رزين العقيلى
ان النبى عليه السلام سئل عن الطلقة الثالثة فقال او تسريح باحسان فلا بد ان يكون
قوله فان طلقها بيانا لحكم التسريح بمعنى اذ ثبت انه لا بد بعد التطليقتين من الامساك
بالمراجعة او التسريح بالطلقة الثالثة فان اثر التسريح فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا
غيره فلا يكون فى الاية دلالة على شرعية الطلاق عقيب الخلع فالاولى ان يتمسك بما

قوله لكونه اقرب تعليل لوصل الطلاق بالافتداء لا بقوله الطلاق مرتان عزمى

قوله يعنى فان طلقها بعد التطليقتين تطليقة اخرى لا يذهب عليك ان هذا التفسير غير ملايم لكون التثنية للتكرير عزمى

قوله ولما تصور الخلع قبل الطلقتين على موجب الفاء فى قوله فان خفتم الا يقيما حدود الله عزمى

قوله فلا يلزم منه ان يكون الطلاق اربعا لان الافتداء تابع للطلقتين لا طلقة ثالثة وذكر فى الكشف لان الله ذكر الطلقة الثالثة بعوض وبغير عوض فلا يلزم تربيع الطلاق فتامل ره

قوله فان قلت على ما ذكرتم اى من ان الافتداء منصرف الى الطلقتين والمراد بهما الطلاق بطريق الخلع لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان الرجعى لان الخلع طلاق باين واللازم باطل لاتفاق المفسرين على ان المراد منه الرجعى وتقرير الجواب يوخذ مما حققناه من التعميم فى الطلقتين فتنبه على ذلك ره

قوله لان المذكور اعتراض الرواية وقوله لان موجب الفاء اعتراض الدراية ره

اى على الاعتراض

هذا جواب عن اعتراض الدراية ره

لان الخلع طلاق باين عزمى

بما رواه ابو سعيد الخدرى عن النبى عليه السلام المختلعة يلحقها صريح الطلاق ما دامت
فى العدة ووجب مهر المثل بنفس العقد اى بمجرده بلا تاخير فى المفوضة عندنا وهى
بكسر الواو من فوضت امرها الى وليها وزوجها بلا مهر وبفتحها من فوضها وليها الى
الزوج بلا مهر وعند الشافعى وجوبه اما بالتسمية او بالوطى وفائدة الخلاف
تظهر فى المفوضة اذا مات احد الزوجين قبل الدخول فعندنا يجب المهر وعند الشافعى
لا يجب لقول ابن عباس رض فى المفوضة حسبها الميراث ولا مهر لها واذا دخل
بها يجب المهر اتفاقا وان طلقها قبل الدخول فلا مهر لها اتفاقا ويجب المتعة فان قيل
لما وجب مهر المثل بالعقد وجب ان ينتصف بالطلاق قبل الوطى قلنا هذا ليس بقياس
وانما يعرف بالنص والنص ورد فى المسمى دون غيره وكان المهر مقدرا شرعا غير مفوض
الى العبد عندنا وقال الشافعى تقديره مفوض الى راى العاقدين كما كان البدل
مفوضا الى رايهما فى البيع والاجارة عملا بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل من بعد ان
تبتغوا باموالكم لما فرغ من المسائل ذكر الادلة عقيبها على صنعة اللف والنشر قوله تعالى
فان طلقها متعلق بقوله صح وقد مر بيانه وان تبتغوا متعلق بقوله وجب يعنى بين لكم ما يحل
مما يحرم ارادة ان تبتغوا النساء بالمهور فيكون ان تبتغوا مفعولا له ويجوز ان يكون
بدلا مما وراء ذلكم والابتغاء هو الطلب بالعقد لا بالاجارة والمتعة لقوله محصنين غير
مسافحين والمراد منه العقد الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا بل يتراخى
الى الوطى فيجب المال عند العقد عملا بالباء الموضوع للالصاق فان قلت المفهوم
من الاية ان العقد المشروع هو الملصق بالمال فيلزم ان لا يكون العقد الذى نفى فيه المهر
مشروعا وقد حكمتم بصحة ذلك قلت لا نسلم اللزوم لان المهر لا ينتفى بنفيه فيكون المال
ثابتا عند العقد سواء سماه او نفاه فمن اخر وجوب المهر الى الوطى فقد خالف
النص وبطل مذهبه فان قلت ثبت فى الحديث ان النبى عليه السلام قال زوجتكها
بما معك من القران فعلم ان المهر ليس بمقدر بالمال قلت هذا خبر الواحد وهو
غير مقبول لمعارضته نص الكتاب او نقول الباء للسببية لا للمعاوضة قد علمنا
ما فرضنا عليهم هذا متعلق بقوله وكان المهر وجه التمسك ان الفرض خاص موضوع
لمعنى التقدير فيجب ان يكون المهر مقدرا الا انه فى تعيين المقدار مجمل فلحق البيان بقوله عم

قوله فقلنا هذا ليس بقياس اى التنصيف بالطلاق قبل الوطى وجب عنه فى الكافى بان المسمى معلوم يمكن تنصيفه بخلاف مهر المثل عزمى

اى درع وخمار وملحفة

قوله لقوله محصنين غير مسافحين والسفاح الزنا من السفح وهو صب المنى فانه الغرض منه عزمى

قوله فان قلت المفهوم من الاية الخ لو اخر ذكر هذا السوال وجوابه عن قوله فمن اخر وجوب المهر الخ لكان اولى كما لا يخفى عزمى

قوله وقد حكمتم بصحة ذلك كما لو تزوجها على ان لا مهر لها وهذا بخلاف البيع فانه يبطل بنفى الثمن وقيل لفساد كالسكوت عنه والفرق ان الثمن فى البيع ركن بخلاف المهر فانه لاظهار شرف المحل لا لصحة العقد

قوله زوجتكها بما معك من القران رواه البخارى ومسلم من حديث سهل ابن سعد الساعدى وليس فيه دلالة على ان القران جعل مهرا ولهذا لم يشترط ان يعلمها وانما قال بما معك اى بسبب ما معك من القران ره

من شرائط العقد ووجوب القسم والمهر بالوطى حيث لم يسم مالكى

قوله فدل ذلك على ان متولي التقدير هو الشارع لان اسناد الفعل الى الفاعل حقيقة في صدور الفعل عنه فيكون لفظ فرضنا حيث اشتماله على الاسناد خاصا ان مقدر المهر هو الشارع على ما هو موضوع الاسناد ره

لا مهر اقل من عشرة دراهم واما كونه مقدرا شرعا فلان الكناية في قوله فرضنا لذات المتكلم فدل ذلك ان متولي التقدير هو الشارع فمن لم يجعل المهر مقدرا شرعا كان مبطلا للنص لا عاملا به اعترض عليه بانا لا نسلم ان الفرض خاص في التقدير بل هو مشترك لانه يجي بمعنى القطع يقال فرض الخياط الثوب وبمعنى البيان كما قال الله تعالى سورة انزلناها وفرضناها اي بيناها وبمعنى الايجاب بل في الاية حمله على الايجاب اولى بقرينة قوله تعالى عليهم لانه يقال اوجب عليه ولا يقال قدر عليه وبقرينة قوله وما ملكت ايمانهم فان نفقة الاماء وكسوتهن واجبة عليهم ومعنى التقدير لا يستقيم في حقهن لانه لم يقدر على الموالي للاماء شيء ويمكن ان يجاب عنه بان الفرض حقيقة في معنى التقدير لانه غالب الاستعمال فيه لا سيما في الشرع يقال فرض القاضي عليه النفقة اي قدرها ويسمى الفرائض فرائض لكونها سهاما مقدرة واذا ثبت انه حقيقة فيه ثبت انه مجاز في المعاني الباقية لان اللفظ اذا دار بين الاشتراك والمجاز فالحمل على المجاز اولى لان قرينة واحدة في المجاز كافية وفي المشترك يحتاج لارادة كل معنى من معانيه الى قرينة ولا نسلم ان قوله وما ملكت ايمانهم قرينة على انه بمعنى الايجاب لان الواو بمنابة تكرار الفعل وكانه قال قد علمنا ما فرضنا عليهم فيما ملكت ايمانهم الفرض المقدر النائب عنه الواو بمعنى الايجاب والمذكور بمعنى التقدير كما في قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض الى قوله وكثير من الناس لان معنى السجود المذكور الخضوع ومعنى المقدر في كثير من الناس وضع الجبهة وهذا حقيقة وذاك معنى مجاز كذا قاله الشراح وفيه بحث لان حرف العطف اما ان يكون بمنابة الفعل السابق من حيث اللفظ والمعنى ا يسجد بمعنى الانقياد واما ان يكون بمنابة من حيث اللفظ والعاملية لا من حيث المعنى والاول غير جائز لان السجدة بمعنى الانقياد موجود في جميع الناس لا في كثير منهم وفي الثاني يلزم الحذف بلا دليل اذ لا يقال زيد يضرب وعمرو على معنى يضرب عمرو فيراد من الضرب الاول السفر ومن الثاني استعمال آلة الضرب ويمكن ان يجاب عنه بان عدم قولهم لا يجوز لانعدام القرينة على ان المراد من الضرب الاول السفر ومن الثاني استعمال آلة الضرب والآية ليست كذلك لان فيها قرينة على ان المراد من السجدة الاولى الانقياد ومن الثانية وضع الجبهة واما صلة عليهم فلتضمين معنى الايجاب ويمكن ان يقال سلمنا ان المراد من الفرض

قوله فلان الكناية المراد بها الضمير في فرضنا وهو نا لان الكناية عند الاصوليين ما استتر المراد منه ولا يفهم منه الا بقرينة لفظية او معنوية كالفاظ الضمائر نحو انا وانت وهو فانها لا تميز بين اسم واسم الا بقرينة تنضم اليها من تكلم او خطاب او غيبة وسيأتي تفسير الكناية في اصطلاح اهل البيان والفرق بينها وبين المجاز على كل من الاصطلاحين في محله ان شاء الله تعالى رحمه الله

قوله ويمكن ان يجاب عنه اي عن البحث المذكور بالتزام الشق الثاني وانما امتنع العطف في المثال المذكور لعدم القرينة والاية ليست كذلك لوجود القرينة ره

١٦

به الايجاب لكن المطلوب حاصل على ذلك التقدير ايضا لانه يصير التقدير قد علمنا ما اوجبنا على الازواج من المهر وغير ذلك وكل معلوم مقدر فيكون مقدرا عند الله وذلك مجمل في حقنا فبينه النبي عليه السلام بالحديث المذكور ولئن سلمنا ان المعلوم ليس بمقدر فما اوجب الله غير معلوم وذلك مجمل فبينه النبي عليه السلام ومنه اي من الخاص الامر وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء افعل احترز بالقيد الاول عن الفعل والاشارة وبالقيد الثاني عن الدعاء والالتماس فان قوله افعل بهذين الوجهين لا يكون امرا وقيد بالسبيل اشارة الى ان العلو في الواقع ليس بشرط حتى ان صدر افعل عمن هو ادنى حالا من المأمور على وجه الاستعلاء يكون امرا ولهذا ينسب الى سوء الادب والمراد بقوله افعل ما يكون مشتقا على طريقة وهي القاعدة المشهورة في استخراج الامر من المضارع ذكر في الشرح الكلي وفيه نظر لخروج الامر الغائب عن التعريف والصواب ان يقال مراده من افعل ما يدل على طلب فعل ساكن الاخر ليخرج بهذا قول من قال لمن دونه اوجبت عليك ان تفعل كذا اعلم ان الامر يطلق على نفس صيغة افعل صادرة عن القائل على سبيل الاستعلاء وعلى نفس التكلم بالصيغة وكذا القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر ويمكن تطبيق التعريف المذكور على الاعتبارين لكن كونه بمعنى المقول اولى لان الامر والنهي من اقسام الانشاء والانشاء قسم من اللفظ ولقائل ان يورد عليه بانه ان اراد اصطلاح اهل العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل عندهم امر سواء كان على طريق الاستعلاء او غيره وان اراد اصطلاح الاصول فغير مانع لان صيغة افعل على طريق الاستعلاء قد يكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك وليست بامر لانه لم يستعمل للطلب قدم الامر لان ما يجب على المكلف اولا الايمان وهو بالامر ويختص مراده يعني يختص المراد من الامر وهو الوجوب بصيغة افعل لا دونه لذلك المراد حتى لا يستفاد الوجوب الا من هذه الصيغة اعلم ان اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى لا المعنى به كالمترادف وقد يكون على العكس كالمشترك وقد يكون الاختصاص من الجانبين ولما كان الاختصاص ههنا من الجانبين تعرض المصنف لجانب المعنى بقوله ويختص مراده بصيغة ولجانب اللفظ بقوله لازمة قدم الاول لانه هو المقصود من هذا الباب فيه رد على من زعم ان الامر مشترك بين الوجوب

قوله والقيد الثاني عن الدعاء والالتماس اعلم ان الصيغة الدالة على طلب الفعل والة الوضعية ان قارنت الاستعلاء فهو امر وان قارنت التساوي فهو التماس وان قارنت الخضوع فهو سؤال ودعاء رحمه الله

قوله وقد يكون على العكس اي يكون المعنى مختصا باللفظ فيكون المعنى مقصورا على اللفظ لا يتجاوزه الى لفظ اخر اما اللفظ فيتجاوز المعنى الى معنى آخر ره

قوله الصيغة افعل حذف الشارح التنوين من صيغة واضافها الى افعل وليس هذا طريق المتن وكان الاولى ان يقول الصيغة اي افعل لفظه على بقاء التنوين ره

قوله كالمشترك اي كالعين فان المراد من العين نفس الذهب مثلا فانه يختص بلفظ العين وغير مختص بالذهب بل يطلق عليه وعلى غيره كالباصرة والينبوع وغير ذلك ره

قوله كالمترادف فان يكون من اللفظين احدا لفظا مختص بالجواب المنزه هو ليس مختصا به بل هو مدلول للفظ ليث وغضنفر وغير ذلك ره

والندب والاباحة حتى لا يكون الفعل موجبا خلافا لبعض اصحاب الشافعي
فانهم ذهبوا الى ان فعل النبي عليه السلام الذي ليس بسهو ولا طبع مثل الاكل والنوم ولا مخصوصا به
مثل وجوب التهجد موجب ومرجع الخلاف الى اطلاق لفظ الامر على الفعل اذ لا خلاف
بيننا وبينهم في ان الامر اسم لما هو موجب وان الوجوب لا يستفاد الا من الامر وانما
الخلاف في ان الامر هل يطلق على الفعل حقيقة ام لا فعندهم يطلق لقوله تعالى وما امر فرعون
برشيد اي فعله لان الموصوف بالرشد هو الفعل وعندنا لا يطلق تمسكوا بان النبي
عليه السلام شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاهن مرتبة وقال صلوا كما رأيتموني اصلي
فجعل المتابعة لازمة فثبت ان فعله موجب للمنع عن الوصال هذا اشارة الى تمسك آخر
وهو ما روي انه صلى الله عليه وسلم واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم الموافقة في وصال الصوم
بقوله عليه السلام ايكم مثلي اني ابيت يطعمني ربي ويسقيني فدل ان فعله ليس بموجب والا
لما صح الانكار عليهم وخلع النعال وهو ما روي انه عليه السلام كان يصلي باصحابه اذ
خلع نعليه فخلعوا نعالهم فلما قضى صلوته قال ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رأيناك
القيت نعليك قال ان جبرئيل اخبرني ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر
فان رأى في نعليه قذرا فليمسحه وليصل فيهما هذا دليل على ان الفعل غير موجب والا لما انكر
عليهم كذا في الكشف وجامع الاسرار ولقائل ان يقول الانكار لم يكن للمتابعة بل لان صوم
الوصال كان مخصوصا به عليه السلام ولهذا علل بقوله يطعمني ربي ويسقيني وكذا في خلع النعال
علل الانكار باخبار جبرئيل عم وهو كان مخصوصا به عم وكيف يجوز الانكار على نفس الاتباع وقد
امر به بقوله تعالى فاتبعوني يحببكم الله وايضا هذا الدليل مشترك الالزام بان يقال لو لم يكن
موجبا للاتباع لما اتبعت الصحابة ففهم الاتباع دليل لهم والوجوب استفيد
بقوله عليه السلام كما رأيتموني اصلي لا بالفعل اذ لو كان الفعل موجبا لما كان الى الامر حاجة
هذا جواب عن تمسكهم بالحديث ويسمى الفعل مجازا به اي بالامر لانه سببه اي الامر سبب
الفعل فهو مأمور به فقيل امر تسمية للمفعول بالمصدر هذا جواب عن تمسكهم بالاية لكنه
جواب تسليمي لانه كان له ان يمنع ويقول لا نسلم ان المراد من الامر الفعل بل المراد منه القول
لان الرشد بمعنى الصواب والقول متصف به كالفعل ولئن سلم ذلك فاطلاقه مجاز لانه
سببه الا ان الامر بمعنى الفعل يجمع على امور وبمعنى القول على اوامر كذا في الكشف لكنه غير مستعمل

قوله عن الوصال هو استدامة الامساك عن المفطرات الثلاث ليلا ونهارا من غير ان يتخللها فطر ره

قوله ولقائل ان يقول الانكار لم يكن للمتابعة اي لمجرد المتابعة بل ... عنه بان الانكار لو كان الامر ... الا انكر بل بين علة الخصوص كذا قيل عزمي

قوله وكيف يجوز الانكار على نفس الاتباع وقد امر به بقوله تعالى فاتبعوني ... لم لا يجوز حمل الاتباع في الاية على الاتباع في الاقوال وان كان ظاهره عاما توفيقا بين الادلة عزمي

قوله والوجوب استفيد من قوله عم آه هذا جواب عن استدلالهم على الفرع يعني وجوب الاتباع في الصلوة ثبت بقوله صلوا لا بالفعل فالموجب هو القول لا غير اذ لو كان الفعل موجبا لما احتيج الى قوله صلوا بعد قوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول كما لا يحتاج قوله افعلوا كذا الى شيء آخر يوجب الامتثال به ره

مستقيم لان امرا على صيغة فعل لا يجمع على فواعل البتة اللهم الا ان يجعل اوامر جمع آمرة مجازا
كان صيغة افعل جعلت آمرة مجازا وعلى هذا النادر جمع نهي على نواه ويمكن ان يقال
يجوز ان يكون اوامر جمعا للامر مبنيا على غير واحده نحو اراهط في جمع رهط وموجبه اي
موجب الامر المطلق الوجوب لا الندب كما ذهب اليه بعض الفقهاء لقوله تعالى فكاتبوهم
متمسكين بانه لطلب الفعل فلا بد من ترجيحه على الترك فادنى الترجيح الندب والاباحة
كقوله تعالى فاصطادوا والان الامر يقتضي حسن المأمور به ومن ضرورته التمكن من الاقدام وذلك
بالاباحة والتوقف كما ذهب اليه طائفة ثم ان الامر مشترك بين هذه الثلثة لانه يستعمل
في هذه المعاني من غير ترجيح احدها والاصل في الاستعمال الحقيقة فاذا صدر امر لا بد ان
يتوقف فيه ما لم يوجد قرينة تعين احدها قلنا هذا فاسد لان الصحابة امتثلوا اوامر رسول الله
صلى الله عليه وسلم من غير توقف ولو لم يكن موجبا لطلبوا دليلا آخر للعمل به سواء كان بعد
الحظر او قبله يعني موجبه الوجوب عندنا سواء كان الامر واردا بعد المنع او قبله هذا رد
لقول بعض اصحاب الشافعي فانهم قالوا موجبه في غالب الاستعمال قبل الحظر الوجوب
وبعده الاباحة كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا قلنا الاباحة ما فهمت من الامر
بل من قوله تعالى قل احل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح والحظر السابق لا يصلح دليلا
عليها لانه كما جاز الانتقال من المنع الى الاذن جاز ان ينتقل الى الوجوب والاستعمال
مشترك فانه جاء بعد الحظر للوجوب والاستعمال مشترك فانه جاء بعد الحظر للوجوب كقوله تعالى
فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين ولئن سلمنا انها فهمت من الامر لكن كلامنا في
الامر المجرد عن القرائن وما ذكرت فيه قرينة على عدم الوجوب وهي ان الاصطياد شرع لنا
ولو وجب لكان علينا لا لنا لانا نأثم على الترك فيعود الامر على موضوعه بالنقض
لانتفاء الخيرة عن المأمور بالامر هذا دليل لقوله وموجبه الوجوب وهو قول عامة
العلماء بالنص وهو قوله تعالى ما منعك ان تسجد اذ امرتك بعد قوله اسجدوا لآدم
فانه ورد في معرض الذم على المخالفة فعلم ان لا اختيار للمأمور في فعل ما امر به وهو دليل
الوجوب وقيل المراد بالنص قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله
امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم واستحقاق الوعيد لتاركه بقوله تعالى فليحذر الذين
يخالفون عن امره اي عن امر النبي عليه السلام ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم

قوله اي موجب الامر المطلق يعني المجرد عن القرينة الدالة على الوجوب او عدمه

قوله فكاتبوهم ان المكاتبة للمالك فانه لم يجب لم يأثموا الندب ١٢ عزمي

قوله فيعود الامر على موضوعه بالنقض وذلك لان الاصطياد احرز انما شرعت حقا للعبد فلو وجب لصارت حقا عليه واي نقض المشروع ولهذا لم يحمل الامر بالكتابة عند المداينة وبالاستشهاد عند المبايعة على الايجاب وان لم يتقدم حظر كيلا يصير حقا علينا بعد ما شرع حقا لنا ره

قوله واستحقاق الوعيد لتاركه هذا استدلال آخر على ان تعليق الحكم بالوصف المراد بالوصف المراد بالحكم اصابة الفتنة والوصف المخالفة ره

فانه تعالى خوفهم وحذرهم من اصابة الفتنة في الدنيا والعذاب في الاخرة بسبب
مخالفتهم الامر لان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية ولا يكون في مخالفتهم الامر خوف
الفتنة الا اذا كان المامور به واجبا فان قلت قوله عن امره ليس بعام لانه مفرد فلا يقتضي
ان يكون مخالف كل امر مامورا بالحذر قلت انه عام لانه يجوز استثناء مخالفة كل واحد
من افراد الامر عنه وجواز الاستثناء علامة العموم فان قلت يجوز ان يراد بمخالفة الامر
انكار حقيته فلا يدل على وجوب اتيان المامور به قلنا موافقة الشيء عبارة عن تقرر
مقتضاه ومقتضى الامر هو اتيان المامور به ومخالفته تركه واما اعتقاد حقيته الامر
فانما هو موافقة الدليل الدال على الحقية لا موافقة الامر فان قلت هذا انما يتم على
تقدير وجوب الحذر وهو عين النزاع قلنا المفهوم من الاية التهديد والحاق الوعيد
فيجب ان يكون مخالفة الامر حراما ليلحق به الوعيد ودلالة الاجماع لانهم اجمعوا على ان
الموضوع لطلب الفعل هو الامر فيكون الطلب كاملا لان الاصل في كل شيء الكمال وكمال
الطلب انما يكون اذا لم يرخص الطالب بترك المامور به اذ لو رخص لم يكن طلبا
من كل وجه وهذا الاجماع يدل على ان موجب الامر الوجوب وانما قال دلالة
الاجماع لان الاجماع المذكور لم ينعقد على نفس المدعي وانما ينعقد على ما يدل عليه فان قلت
لا نم الاجماع لان غير الامر ايضا يدل على الطلب ولهذا لو قال الشارع اوجبت
عليك او اطلب منك يثبت الوجوب قلنا كلامنا في الموضوع للطلب وما ذكرت
اخبار عن الطلب لا موضوع له والمعقول اي الدليل العقلي وهو ان كل مقصد من مقاصد
الفعل كالماضي والحال والاستقبال مختص بعبارة والايجاب اعظم مقاصد الفعل
لانه مناط الثواب والعقاب فلان وضع له عبارة كان اولى وهي الامر فان قلت
هذا اثبات اللغة بالقياس وهو باطل قلت القياس لاثبات عدم اصالة المشترك
لا لاثبات اللغة وقيل المعقول ان السيد اذا امر غلامه بفعل ولم يفعل استحق
العقاب ولولا الامر للوجوب لما حسن ذلك وقد يقال الامر متعد لازمه الايتمار
فالامر لا يتحقق بدون الايتمار كما لا يتحقق الكسر بدون الانكسار نظرا الى اصل الوضع
لكن لو كان الوجود لازما للامر لسقط اختيار العبد بالكلية وصار ملحقا بالجماد
وهو باطل فنقل الشارع الوجود الى الوجوب لانه مفض الى الوجود قضاء لحق اللفظ

قوله مشعر بالعلية اي بعلية الوصف للحكم ره

قوله لانه يجوز استثناء مخالفة كل واحد من افراد الامر عنه
بان يقال فليحذر الذين يخالفون عن امره الا الامر الفلاني
واذا جاز الاستثناء منه كان عاما لان جواز الاستثناء
معيار العموم ره

قوله واما اعتقاد حقية الامر فانما هو لم فيكون انكار حقية الامر
هو مخالفة الدليل الدال على حقيته عرس

قوله وما ذكرت اخبار عن الطلب لا موضوع لكن قد يراد به الانشاء
ويصير كناية عن الامر ثم يثبت به الالزام بطريق الاقتضاء
وصار معناه اوجبت عليك لاني امرتك به فتامل ره

قوله كالماضي والحال والاستقبال ام مراده بالصيغة المختصة بالاستقبال
نحو اضرب وبالحال نحو يضرب وهذا بناء على ان المضارع
حقيقة في الحال عند الفقهاء حتى لو قال كل مملوك املكه فكذا
يتناول ما يملكه في الحال لا ما يملكه بعد ذلك في الجامع الصغير ره

اللفظ بالقدر الممكن والمراد بقولنا الامر حقيقة في الوجوب الحقيقة الشرعية لا اللغوية
لان الوجوب ليس الا بحسب الشرع وفيه نظر اما اولا فلان الخلاف في صيغة الامر نحو افعل
وغيره لا في لفظ الامر فلا يكون الدليل واردا على المدعي واما ثانيا فلانه لا يخلو اما ان يراد
اللازم الحقيقي او اللغوي لا سبيل الى الاول لتحقق الامر عند انتفاء الايتمار بقال امره
فلم يأتمر ولا الى الثاني لانا لا نم ان الايتمار بمعنى الامتثال لازمه بل بمعنى صيرورته
مامورا كالكسر لازمه الانكسار بمعنى صيرورته منكسرا كيف وان الايتمار بمعنى الامتثال
ليس بلازم بل هو متعد يقال ائتمر امر فلان اي امتثله واذا اريد الاباحة او الندب
لما بين ان موجب الامر هو الوجوب وقد كان يطلق على الندب والاباحة شرع
في بيان وجه ذلك الاطلاق فقيل انه حقيقة لانه بعضه وهو مختار فخر الاسلام
يعني ان الاباحة جزء من الوجوب اذ الشيء ما لم يكن مباحا لا يكون واجبا وكذا الندب
جزء منه لان الواجب ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه فالمندوب يثاب على فعله
فكان حقيقة فيه كما لو اريد من العام بعضه وكما لو اطلق لفظ الانسان على مقطوع اليد
فكان حقيقة قاصرة وقيل لا اي قال الكرخي والجصاص لا يكون حقيقة لانه جاز اصله
اي اصل الموضوع له فهو الوجوب يعني لازم الندب والاباحة عدم الاستحقاق
بالعقوبة بتركه ولازم الايجاب الاستحقاق بها بتركه فيكون للوجوب والاباحة و
الندب غيرين للتنافي بين لازميهما فاستعمال الامر فيهما يكون مجازا فان قلت كيف
اختار فخر الاسلام كونه حقيقة فيهما وكونهما جزئين من الوجوب غير مسلم اذ ليس الندب
والاباحة مجرد جواز الفعل حتى يكون جزءا من الوجوب بل الثلثة انواع متباينة داخلة
تحت جنس الحكم يختص الوجوب بامتناع الترك والندب بجوازه مرجوحا والاباحة
بجوازه على التساوي وعلى تقدير جزئيتهما يكون استعمال اللفظ في غير ما وضع له فينبغي
ان يكون مجازا قلت ليس معنى كون الامر للندب او الاباحة انه يدل على جواز الفعل
وجواز مرجوحا او متساويا حتى يكون المجموع مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة لطلب الفعل
ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه انه يدل على الجزء الاول من الندب والاباحة
وهو جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز الترك
او امتناعه وانما يثبت ذلك بالقرينة ولا خفاء في ان مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب

قوله شرع في بيان وجه ذلك الاطلاق يعني اهو بطريق الحقيقة ام بطريق المجاز
وهذا الخلاف ليس في صيغة الامر لان فخر الاسلام اثبت كونها حقيقة
في الوجوب مجازا فيما عداه بل الخلاف في اطلاق لفظ الامر
على الصيغة المستعملة في الاباحة والندب حقيقة ام مجاز فتنبه
لذلك ره

اي لازم كل من الاباحة والندب والوجوب ولازم الايجاب
عدم استحقاق العقوبة بتركه ولازم الايجاب
استحقاق العقوبة بتركه

قوله غيرين اي الوجوب قسيما الندب والاباحة قسيما طرفا الى بلفظ المثنى
وكذا الضمير في لازميهما وفيهما راجع الى الوجوب والندب
والاباحة بالاعتبار الذي ذكرناه ره

المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك كاستعمال الصيغة الموضوعة للوجوب في
مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل في الجزء فان قلت فعلى هذا لا فرق بين قولنا
هذا الامر للندب او الاباحة اذ المراد انه مستعمل في جواز الفعل قلت المراد بكونه للندب
انه مستعمل في جواز الفعل مع قرينة دالة على اولوية الفعل والمراد بكونه للاباحة انه
خال عن ذلك كما اذا قلنا رئي حيوان وطار حيوان فعلم من الاول انه انسان
اراد فخر الاسلام من غير الموضوع له المعنى الخارجي بناء على عدم اطلاق الغير على الجزء
على ما عرف من تفسير الغير في علم اصول الكلام وهذا بحث دقيق لا يتم الا بتمام التحقيق
وبه يسقط نظر بعض الشارحين بان الاباحة ليست بعضا من الوجوب اصلا
ولا يقتضي الامر المطلق التكرار اي لا يوجبه لما فرغ عن بيان اختصاص الامر
بالوجوب وعكسه اراد ان يبين ان هذا الاختصاص هل يوجب التكرار بلا
قرينة اولا وان لم يوجب هل يحتمله اولا والتكرار ان يفعل فعلا ثم يعود اليه فقال
بعض اصحاب الشافعي انه يوجب التكرار المستوعب لجميع العمر الا اذا قام دليل
يمنعه لان اقرع بن حابس كان من اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج فقال العامنا
هذا ام للابد فان قلت سؤاله لعلمه ان لا حرج في الدين وان في حمل الامر على موجبه
من التكرار حرجا عظيما فقيدنا الامر بالمطلق لان الامر المقيد بقرينة التكرار او المرة
يفيد ذلك اتفاقا ولا يحتمله وقال الشافعي يحتمله لان اضرب مختصر من اطلب منك
ضربا والنكرة في الاثبات تخص لكنها تحتمل العموم وتحمل عليه بقرينة نعتية كقوله تعالى
وادعوا ثبورا كثيرا وصفه بالكثرة ولو لم يحتمله لما صح ذلك سواء كان معلقا بالشرط
كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او مخصوصا بالوصف كقوله تعالى اقم الصلوة
لدلوك الشمس فان الامر بالصلوة مقيد بتحقق وصف دلوكها اي غروبها او لم يكن
قال اصحاب بعض الشافعي انه يفيد التكرار اذا كان معلقا بشرط او مقيدا بوصف
لان الغسل يتكرر بتكرر الجنابة والصلوة يتكرر بتكرر الدلوك لان في الكتاب
ورد هكذا وفي السنة ايضا كقوله عليه السلام الوضوء من كل دم سائل اي ليتوضأ من
يتكرر بتكرر الدم لكنه اي مفهوم الامر يقع على اقل جنسه اي جنس الفعل المأمور به
وهو الفرد حقيقة بلا نية ويحتمل كله اي كل الجنس من حيث انه فرد اعتباري حتى اذا

(هامش: كالجزء ليس عين المعنى فلا يكون مجازا)
(هامش: ومن الثاني انه طائر)
(هامش: فامر تعالى وصف الثبور بالكثرة ولو لم يحتمل اللفظ العموم لما صح وصف الثبور بها تحقيق)
(هامش: حيث سئل النبي عليه السلام حين قال ان الله فرض عليكم الحج فحجوا اكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلاثا فقال لو قلت نعم لوجبت دليل واضح على ان الامر يحتمل التكرار تحقيق)
(هامش: قوله وقال الشافعي وبعض اصحابه وبعض المعتزلة يحتمل التكرار مطلقا وان كان لا يقتضيه حتى يحمل عليه عند النية وهذا هو المذهب الثالث ره)
(هامش: الثبور الهلاك والخسران ايضا مختار صحاح)
(هامش: قوله حتى اذا قال الزوج لامرأته طلقي نفسك فقالت طلقت نفسي او انا منك طالق كان الحكم انه اي الامر بالطلاق يقع على الطلقة الواحدة المتيقن بها لانها الوحدة الحقيقية ره)

١٩

قال اي الزوج لامرأة طلقي نفسك انه يقع على الواحدة الا ان ينوي الزوج الثلاث
فيقع الثلث ان طلقت نفسها ثلثا وانما احتيج فيه الى النية لانه يحتمله ولا يعمل نية الثنتين
يعني لو نوى الزوج من قوله طلقي طلقتين لا يصح لانه ليس بفرد حقيقة ولا اعتبارا والحاصل ان
الفرد الحقيقي موجبه والاعتباري محتمله والعدد لا موجبه ولا محتمله والاصل ان موجب
اللفظ يثبت باللفظ ولا يفتقر الى النية ومحتمل اللفظ لا يثبت الا اذا نوى وما لا يحتمله
اللفظ لا يثبت وان نوى فان قلت لو لم يحتمل الفرد العدد لما صح تفسيره به في قوله
طلقي نفسك ثنتين قلنا لا نم انه تفسير بل تغيير لان مطلق الامر وقوعه على الفرد الحقيقي
فتقييده بالعدد يخرجه عن موضوعه الاصلي ولهذا قالوا اتقع الطلاق بالعدد لا بالصيغة حتى
اذا قال لامرأته طلقتك ثلثا او قال واحدة فماتت قبل ذكر العدد لا يقع شيء
ولقائل ان يقول هذا بعد التسليم مشكل لان الواحد موجبه فكيف يكون اقترانه به تغييرا
بل يكون تقريرا الا ان يكون المرأة امة فيصح نية الثنتين لانهما جنس طلاقها وكذا
لو قال لاجنبي طلق امرأتي الا ان في المرأة يقتصر على المجلس حتى اذا قامت من المجلس لم يبق
لها ولاية التطليق وفي الاجنبي لا يقتصر فان قلت قوله طلقتك مثل طلقي فهل يصح
فيه نية الثلث قلت لا لانه اخبار وهو يقتضي وجود المخبر به بالضرورة ليثبت
صدقه وهي تقع بالواحدة لان المقتضي لا عموم له واما قوله طلقي فامر ولا اثر
في ايجاد المأمور به وهو الطلاق فصار الطلاق مذكورا حكما فصح التعميم فيه لان
صيغة الامر مختصرة من طلب الفعل وهو مفهوم المصدر بالمصدر اي بلفظ المصدر
الذي هو فرد سواء قدر معرفا او منكرا هذا دليل المذهب المختار وهو ان الامر لا يوجب
التكرار ولا يحتمله وبين الفرد والعدد تناف لان الفرد ما لا تركيب فيه والعدد ما تركب
فالمفرد لا يقع على العدد ولقائل ان يقول قوله هو فرد ان اراد انه موضوع للفرد
من حيث هو فرد فلا نم ذلك لانه موضوع للطبيعة الجنسية مطلقا من غير اشعار بالوحدة
ولهذا قالوا المصدر لا يثنى ولا يجمع فمسلم ولكن لا نم ان ذلك مانع لاحتمال العدد
وانما يكون كذلك لو لم يكن موضوعا للجنس كالانسان قال الله ان الانسان لفي خسر ولا ينفي
باحتمال الامر العموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل ومعنى التوحد
مراعى في الفاظ الوحدان جمع واحد كركبان وراكب واضافتها كاضافة حاتم

(هامش: قوله حتى اذا قال الزوج لامرأته طلقي نفسك فقالت طلقت نفسي او انا منك طالق كان الحكم انه اي الامر بالطلاق يقع على الطلقة الواحدة المتيقن بها لانها الوحدة الحقيقية ره)
(هامش: قوله لانهما جنس طلاقها جواب سؤال مقدر بان يقال ينبغي ان لا يصح نية الثنتين في الامة ايضا لانه عدد ولفظ الفعل فرد فلا يحتمله فاجاب بان الثنتين جنس طلاقها فهما فرد اعتباري كالثلث في الحرة فيصح نية الثنتين ره)
(هامش: قوله لان صيغة الامر لا يحتمل العدد ولا يحتمل التكرار)
(هامش: فاضرب مختصر من اطلب منك الضرب)
(هامش: اي لا يحتمل العدد)
(هامش: الا عند قصد الانواع والعدد وان اريد الفرد فمسلم انه ليس بمثنى)

وذلك بالعودية والجنبية والمثنى معمول اي بمكان لعبيد منهما اي من العودية والجنبية

وما تكرر من العبادات فباسبابها هذا جواب عمن قال الاوامر المعلقة والمقيدة

تتكرر يعني تكرارها لولا او امر الشرع باعتبار تكرار الشرط الذي هو في معنى العلة

او الوصف الذي هو علة فان قلت كلا منافي تكرار موجب الامر وهو وجوب الاداء

والاسباب لا تعلق لها في ذلك بل المتعلق به نفس الوجوب فلا يكون مما نحن فيه

قلت التكرار لا يكون الا بتكرر نفس الوجوب والسبب والحاصل ان الفريقين قائلون

بالتكرار لكنا نسنده الى السبب وهم يسندونه الى الامر بناء على ان نفس الوجوب

ووجوب الاداء ثابتان بشئ واحد عندهم فان قلت هذا مشكل بقوله ان دخلت

الدار فانت طالق لا يتكرر الطلاق بتكرر الدخول قلت الا لسان شيئا علة للحكم

لم يلزم من تكرره تكرر الحكم الا ترى انه لو قال اعتقت غانما لسواده وكان له عبد اخر

اسود فانه لا يعتق عليه ولو جعل الشارع شيئا علة للحكم يلزم من تكرره تكرره باجماع

القائسين لا بالاوامر بموجب اللغة حتى لو قال لعبده اشتر لي اللحم ان دخلت

السوق فالامر لا يقتضي التكرار بالاجماع وان احالوا ذلك على الدليل احلنا

ما تكرر ايضا على الدليل لا على الامر وعند الشافعي لا احتمل التكرار اذ ملكت المراة

في قوله طلقي نفسك ان تطلق نفسها ثنتين او نوى الزوج بهما لانه نوى محتمل كلامه

وان لم ينو او نوى واحدة فلها ان تطلق واحدة وكذا عند من قال بموجبه التكرار الكنه

اذا لم ينو فلها ان تطلق واحدة وثنتين وثلثا وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر

ولا يحتمل العدد واختلف في السارق هل تقطع اطرافه الاربعة ام لا فعندنا لا تقطع

وان سرق ثانيا تقطع رجله اليسرى وان سرق ثالثا يحبس حتى يتوب والشافعي قال

ان سرق ثالثا تقطع يده اليسرى وفي المرة الرابعة تقطع رجله اليمنى لقوله عليه السلام من سرق

فاقطعوه وان عاد فاقطعوه وان عاد فاقطعوه وان عاد فاقطعوه ولقوله تعالى السارق

والسارقة فاقطعوا ايديهما والايدي جمع عام متناول لليمنى واليسرى فمن جعلها على

اليمنى ابطل اطلاق الايدي وصيغة الجمع ابطال لان لهما يمينين لا ايمانا وذلك جرى

مجرى النسخ عندكم وائمتنا تمسكوا بان مصدر السارق والسارقة لا يحتمل العدد حتى لا يراد

بانه السرقة الا سرقة واحدة لانه لو اريد كل السرقات لم يجب القطع الا بعد ياوذلك

قوله فلا يكون مما نحن فيه والا لا يكون فرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء في كونهما ثابتين بالاسباب وليس كذلك عندنا ره

وكذا اي وكالامر اسم الفاعل الذي دل على مصدره ولم يحتمل العدد فالالام عوض عن المضاف اليه وضمير لم يحتمل لمصدره وبه تحصل الربط ويصح الكلام ره

وذلك لا يعرف الا بموت السارق وذلك منتف بالاجماع وبالفعل الواحد

لا يقطع الا يد واحدة وهي اليمنى بالسنة قولا وفعلا وبقراءة ابن مسعود رضي الله عنه ايمانهما

مكان ايديهما وبالاجماع فلم يبق اليسرى مرادة ولم يمكن هنا تكرر القطع بتكرر السرقة

لفوات المحل وهو اليمنى بخلاف تكرر الجلد بتكرر الزنا لان المحل هو البدن باق والجواب

عن الشافعي ان قراءة ابن مسعود رضي الله عنه مشهورة يجوز تقييد المطلق بها وقوله تقييد المطلق

نسخ عندكم غير مفيد لانه استدلال بما لا يراه نعم يصار الى مثل ذلك اذا كان

اذا كان في مقام الدفع واما في مقام الاستدلال فلا يفيد وصيغة الجمع تكون مجازا

عن التثنية كما في فقد صغت قلوبكما وحكم الامر لما فرغ من بيان موجب الامر وعدم

احتمال التكرار شرع في بيان ذلك الواجب وهو بالقسمة الاولية نوعان اداء

وهو تسليم عين الواجب اي اخراجه من العدم الى الوجود وتسليم كل شئ بحسبه

قوله تسليم كالجنس يشمل الاداء والقضاء وبقوله عين الواجب خرج القضاء والنفل

بالامر هذا اشارة الى ان المراد منه افعال الجوارح لا ما في الذمة قبل الامر وهو نفس

الوجوب لان ذلك ليس بالامر بل بالسبب فيسقط ما قيل كيف يمكن تسليم الوجوب

وهو وصف في الذمة لا يتصرف فيه فان قلت تسليم الافعال وهي اعراض

غير متصور قلنا لها حكم الجواهر شرعا ولهذا توصف بالبقاء فان قلت تسليم العين

كيف يتصور والديون تقضى بامثالها لا باعيانها قلت العينية والمثلية ليست

بالقياس الى ما في الذمة بل بالقياس الى ما علم من الامر فان المأتي به ان كان عين ما علم

فهو الاداء وزاد صاحب المنتخب قيدا وهو الى مستحقه في الاداء والقضاء لان التسليم

الى غير مستحقه لا يكون ادا ولا قضاء فنقول لا احتياج الى هذا القيد لان قوله

بالامر يفهم منه التسليم الى مستحقه لان الامر ورد به اولان معنى التسليم تحصيل السلامة

وهو في اداء ما وجب انما يكون اذا سلمه الى مستحقه وزاد بعض قيدا اخر وهو في وقته

لان التسليم في غيره لا يكون ادا فنقول انما اهمل المصنف هذا القيد ليعم غير الموقت

كالزكوة والكفارات يقال ادى زكوة ماله وطعام كفارته اعلم ان هذا التعريف

على قول من خصص الامر بالوجوب واما على قول من جعله حقيقة في الندب فالاداء تسليم

ما طلب من الفعل بعينه فيدخل فيه النفل وقضاء وهو تسليم مثل الواجب به اي بالامر فلا

قوله وذلك لا يعرف الا بموت السارق فيؤدي الى ان لا يقطع وان سرق الف مرة الا عند الموت وقد انعقد الاجماع على خلافه كذا في الكشف عزمي

قوله وهو بالقسمة الاولية والا فباعتبار انقسام الاداء والقضاء الى انواعهما تكثر اقسامه عزمي

قوله خرج القضاء لانه مثل الواجب اذ المراد بمثل الواجب ما ثبت بالامر ابتداء او بمثله ما ثبت به عوضا عن الغائب فيكون القضاء تسليم مثل الواجب ره

قوله لا احتياج الى هذا القيد اه مسلم لكن ليس من الواجب ان يكون كل واحد من القيود المذكورة في التعريفات للاحتراز عن شئ بل الاصل فيها ان يجيء لبيان الواقع ره

قوله كالزكوة والكفارات وكالمنذور المطلقة والامانات وقضاء الحج وصدقة الفطر والعشر يقال ادى زكوة ماله وطعام كفارته وصدقة فطره مع انه ليس لها وقت معين وهذا بناء على ان الاداء والقضاء عندنا لا يختصان بالوقت من العبادات بل هما من اقسام المأمور به موقتا كان او غير موقت خلافا للشافعي ره

يقضي النفل لانه غير مضمون بالترك واما اذا شرع فيه فافسده فيقضي لكونه
واجبا عليه بالشروع فان قلت كان عليه ان يزيد قوله من عنده اى عند المأمور
يكون حقه اذ لو صرف دراهم الغير الى دينه لا يكون قضاء قلنا الوجب بالامر تسليم
مثل الواجب من عنده لا تسليم مثل الواجب مطلقا فلا احتياج الى هذا القيد وقد يستعمل
احدهما مكان الآخر اى يستعمل الاداء مكان القضاء كقوله نويت ان اؤدي
ظهر الامس والقضاء مكان الاداء كقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا
في الارض اى اديت لان المراد منها الجمعة وهي لا تقضي مجازا وهذا كلام المصنف متعلق
بالقسمين حتى يجوز الاداء بنية القضاء وبالعكس في الصحيح لوجود تسليم الاداء
فيهما لان لكل واحد منهما خاص بمعنى اصطلاحا فاذا استعمل في غيره يكون مجازا وجعل
فخر الاسلام القضاء حقيقة في معنى الاداء لانه لفظ متسع يجيء بمعنى الفراغ وهو موجود
في تسليم العين والمثل والاداء فيه معنى شدة الرعاية في الخروج عما لزمه وذا في
تسليم العين الواجب والقضاء يجب بما يجب به الاداء وهو الامر عند المحققين
من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي خلافا للبعض وهم العراقيون من مشايخنا وعامة
اصحاب الشافعي فانهم قالوا القضاء يجب بامر جديد لان الواجب في العبادة
الموقتة انما عرف قربة في وقتها وقد فات فضيلة الوقت بحيث لا يمكن تداركها
كما قال عليه السلام من فاته صوم اليوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله فلا بد
من امر آخر يعرف به ان القضاء مماثل لما فات واستدل المحققون بان الشرع اوجب
قضاء الصلوة والصوم عند الفوت لان الحق الثابت انما يسقط بالاداء
او باسقاط من له الحق وكلاهما منتف فحين ما فات كان باقيا في ذمته بقضوده وورد
على مثله لان النفل شرع من جنسه وهو مثل له فامر بصرف ماله من النفل الى ما عليه من القضاء
فان قلت على هذا ينبغي ان لا يقضي المغرب لان ثلث ركعات نفل غير مشروع
قلنا لا نم فان الوتر سنة على قولهما واحدى الروايات عن ابي ح ولو سلم فقضاؤها
ثبت بقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك
وقتها فان قلت النص ورد في الناسي والنائم والمدعى اعم قلت الاستدلال
ليس بعبارة الدليل لانه اخص وانما هو بدلالته واما ذكر النائم والناسي اشارة

اشارة الى ان المؤمن ليس من شانه ان يترك الصلوة متعمدا فيترك القياس به فلما كان
وجوب القضاء في الصوم والصلوة معقولا لانه اوجب ما قدر عليه وهو اصل الواجب
واسقط ما لم يقدر عليه وهو فضل الوقت الحق به المنذورات المتعينة كمن نذر يوم الخميس
ولم يصم فان قضاءه وجب عليه عند المحققين وغير واجب عند غيرهم لعدم ورود
النص فيه وفيما نظهر فائدة الخلاف هذا اذا فات المنذور بمرض او غيره اما اذا فوت
وجب القضاء اتفاقا لانه لما فوته فقد التزمه ثانيا وهو عندهم بمنزلة نص مقصود
قال ابو اليسر الفوات والتفويت سواء عندهم فعلى هذا تظهر ثمرة الخلاف في التفويت
قال الشيخ قوام الدين الاتقاني الصحيح عندي قول العراقيين لان الامر بالاداء
في وقت بعينه لا يتناول ما بعده كمن امر عبده بفعل في يوم الجمعة لا يقال انه مأمور به
بعده ولو امر به يكون غير الامر الاول واليه مال الامامان الغزالي والرازي قال فخر الاسلام
القول الاول اشبه بمسائل اصحابنا فانهم قالوا من فاتته صلوة في الحضر قضاها في السفر اربعا
ولو فاتته صلوة في السفر قضاها في الحضر ركعتين ومن فاتته صلوة الليل مع الامام قضاها
في النهار جهرا ولو فاتته صلوة النهار قضاها في الليل سرا وللقائل ان يقول وجوب مراعاة
الجهر وعدمه وكذا القصر والاتمام باعتبار ان وجوب القضاء باعتبار المثل لانه
وجب بالسبب الاول فان قلت اذا فاتت صلوة من مريض قادر على الايماء فقط
فقضاها في الصحة يقضيها كصلوة الاصحاء وكذا اذا فاتت صلوة في الصحة فقضاها في المرض
يجزيه الايماء فلو كان حال الاداء معتبرا ما جاز ذلك قلت ما صلى بالايماء في الفصل
الاول كان للضرورة فاذا صح زال الضرورة فزال ما ثبت بها وفي الفصل الثاني ثبت
الضرورة فثبت الايماء فان قلت اذا وجب القضاء فيهما بالنص كيف يستقيم قولكم
القضاء يجب بما يجب الاداء قلت عرف بالنص ان الوجوب ما سقط وهذا الطلب نوع من
بالامر ولهذا سمي قضاء فان قلت اذا وجب قضاء المنذورات بالقياس يكون
القضاء بسبب جديد لا بما وجب به الاداء قلنا القياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء
وجوب المنذور ثابتا بالنص الوارد في بقاء وجوب الصوم والصلوة فيكون الوجوب
في الكل بالسبب السابق وفيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف
انما وجب القضاء بالصوم مقصودا وهذا اشارة الى سوال وارد على قول المحققين

وهو ان يقال لو كان القضاء بالسبب الاول لكان ينبغي ان لا يجب القضاء في هذه
المسئلة كما ذهب اليه ابو يوسف اذ لا اثر للنذر الموجب للاعتكاف في ايجاب
الصوم لكونه مضافا الى رمضان فلا يمكن ايجاب القضاء بلا صوم لانه لا اعتكاف
الا بالصوم مع ان قضاءه واجب بصوم مقصود بالاتفاق ولجاز قضاؤه في
رمضان اخر كما ذهب اليه زفر لانه مثل الاول في الشرف مع انه لم يجز فعرفنا
ان وجوب القضاء غير مضاف الى السبب الاول بل الى التفويت لعود شرطه
الى الكمال جواب عما اورد يعني انما وجب القضاء بالصوم المقصود لان النذر كان
موجبا للصوم اذ لا اعتكاف بدونه ولهذا لو نذر ان يعتكف ليلة واحدة لا يصح لعدم
شرطه وهو الصوم ولكن سقط الصوم المقصود لشرف الوقت ولما انفصل الاعتكاف
عن صوم الوقت بان لم يعتكف صار ذلك النذر بمنزلة نذر مطلق عن الوقت
فعاد شرطه الى الكمال اي وجب الاعتكاف بصوم مقصود لزوال المانع وهو
رمضان وفيما قاله ابو يوسف اسقاط الاصل الذي هو الاعتكاف لتعذر التبع
وهو الصوم وما قلناه اولى لان الاكتفاء لشرف الوقت وعدم ايجاب صوم
مقصود كان رخصة وكان فيه نقصان فلما اوجبناه بصوم مقصود عاد النقصان
الى الكمال فلم يجز قضاؤه في رمضان اخر لان الاعتكاف الواجب مطلقا لم يتأد
في صوم رمضان لان الشرف الحاصل بالقصد يزداد اثره على الشرف الحاصل بالتضمن
كما ان النفل بتحريمة مبتدأة افضل من نفل حصل في تحريمة فرض كمن اسلم في الجزء الناقص
لا يجوز له القضاء في مثل ذلك لعود شرطه الى الكمال فان قلت على هذا كان ينبغي
ان لا يتأدى ذلك الاعتكاف في صوم قضاء ذلك الشهر كما لو نذر مطلقا
قلت امتناع وجوب الصوم في ذلك الاعتكاف يجوز ان يكون لشرف الوقت
وان يكون لاتصاله بصوم الشهر فان زال الشرف لم يزل الاتصال لبقاء الخلف
وهو القضاء فيجوز لبقاء احد العلتين وفيه نظر لان الاتصال بالقضاء غير الاتصال
بالاداء ولئن سلم ان الاتصال علة فهو باعتبار شرف الوقت وقد فات كذا
قال صاحب الكشف وللقائل ان يقول العلة الاتصال بصوم الشهر مطلقا وهو
موجود فان قلت الشرط يراعى وجوده ولا يجب كونه مقصودا كالوضوء

قوله ولجاز قضاؤه في رمضان اخر هذا وجه اخر في تقرير السؤال وحاصله ان السؤال
تقرير بوجهين فيقال لو كان القضاء بالسبب الاول لكان الحكم اما
سقوط القضاء راسا كما ذهب اليه ابو يوسف واما جواز القضاء
في رمضان اخر كما ذهب اليه زفر واللازم باطل رح

قوله لان النذر كان موجبا للصوم يعني ان نذر الاعتكاف موجب للصوم
لكونه شرطا له كالنذر بالصلوة فانه موجب للوضوء عزمي

قوله بل الى التفويت وهو سبب مطلق الوجوب الاعتكاف بالصوم
مقصود مخصوص به بمنزلة ما اذا نذر ابتداء ان يعتكف شهرا اه رح

قوله ولئن سلم في الجزء الناقص متعلق بقوله فلم يجز قضاؤه في رمضان
وصورة المسئلة ان الكافر اذا اسلم عند احمرار الشمس وجب
عليه صلوة العصر ناقصا فلم يؤدها حتى دخل وقت من اليوم الثاني
فانه لا يؤديها فيه وان وجب ناقصة كما يجيء تفصيله عزمي

قوله وللقائل ان يقول هذا ايراد على النظر يعني عدم جواز الاعتكاف
في صوم القضاء الاتصال لصوم الشهر مطلق اداء وقضاء فلذا
جاز فيه اي فيهما رح

قضاء للنذر ويجوز به الصلوة ورمضان الثاني على هذه الصفة قلت حدوث صفة الكمال
منع الشرط عن مقتضاه فلا بد ان يكون مقصودا الا ان القضاء وجب بسبب اخر وهو التفويت
لانه لما فوته فقد التزمه ثانيا التفويت سبب لوجوب القضاء بمنزلة نص مقصود عندهم
فلنا القياس كما دل على وجوب القضاء بالتفويت دل على وجوبه بالفوات والاداء
انواع اداء محض وهو ما لم يكن فيه شبهة القضاء وهو منقسم على نوعين كامل وهو الذي
يؤديه الشخص على وفق حقه من الواجبات والسنن والاداب وقاصر وهو ما يؤديه ببعض صفاته او
ما هو شبيه بالقضاء كالصلوة بجماعة في المكتوبات والوتر في رمضان والتراويح و
في غيرها نقصان كالاصبع الزائدة هذا مثال للكامل والصلوة منفردا مثال القاصر
وقصورها لعدم الوصف المرغوب فيه وهو الجماعة وفعل اللاحق بعد فراغ الامام وهو الذي
ادرك اول الصلوة وفاته الباقي كمن نام خلف الامام ولم ينتبه الا بعد فراغ الامام وهو
مؤد اداء شبيه القضاء اما انه اداء فلبقاء الوقت واما انه شبيه القضاء فلانه قد التزم
مع الامام وقد فاته ذلك الملتزم لان الاداء مع الامام حيث لا امام محال بل هو مثله
والا بان بالمثل قضاء لكن كونه قضاء باعتبار الوصف واداء باعتبار اصل الفعل فلنا
انه اداء شبيه القضاء لا بالعكس لان الوصف تبع والتسمية باعتبار الاصل اولى وقيد
باللاحق لان فعل المسبوق وهو من فات منه اول الصلوة اداء محض قاصر لكن قصوره
دون قصور فعل المنفرد لانه منفرد اداء وتحريمة والمسبوق منفرد فيما سبق وليس في فعله
شبهة القضاء حيث لم يلتزم الاداء مع الامام فيما سبق فان قلت كيف جعلت المسبوق
مؤديا وقد جعله صاحب الشرع قاضيا حيث قال وما فاتكم فاقضوا قلنا سماه قاضيا
مجازا لما فيه من اسقاط الواجب او سماه قاضيا باعتبار حال الامام ونحن جعلناه مؤديا
باعتبار الوقت حتى لا يتغير فرضه بنية الاقامة ولا يصير اربعا هذا تفريع لكون فعل اللاحق
شبيها بالقضاء هذه المسئلة مصورة في مسافر اقتدى بمسافر فنام ثم انتبه بعد فراغ
الامام فاحدث فذهب الى مصره فتوضأ او نوى الاقامة في موضعها بعد فراغ الامام
حال اداء ما بقي عليه من غير تكلم علم من القيد الاول لان الامام لو كان مقيما والمقتدي مسافرا
يتغير فرضه ومن الثاني ان نية الاقامة لا بد ان يكون في موضعها اذ هي في غيره كالمفارقة
لقوله حاله يبطل عزيمته ومن الثالث اذا لم يفرغ الامام ونوى المقتدي الاقامة يتغير

قوله في المكتوبات الظاهر ان صلوة الجمعة والعيدين داخلة فيها فلا يرد عليه
قوله في غيرها نقصان عزمي

قوله فنام ثم انتبه بعد فراغ الامام فاحدث وكذلك الحكم اذا سبقه الحدث
قبل فراغ الامام ابتداء عزمي

قوله علم من القيد الاول اراد بالقيد الاول قوله بمسافر وبالثاني قوله في موضعها
وبالثالث قوله بعد فراغ امامه وبالرابع قوله من غير تكلم عزمي

قوله لان حاله يبطل عزيمته ...

فرضه لان نية الاقامة اعترضت على الاداء ومن الرابع انه اذا تكلم يبطل صلوته
ويجب عليه الاستيناف فيتغير فرضه لكونه مؤديا قال مولانا شارح الدين الهندى
ولقائل ان يقول انه مؤد حقيقة وقاض لشبهة فباعتبار كونه مؤديا يقتضي التغير فرضه
الى الاربع وباعتبار شبهة القضاء لا يقتضى فلم رجحتم الشبهة على الحقيقة وكان العكس اولى
احتياطا لامر العبادة الى هنا كلامه ويمكن ان يجاب عنه بان هذا ليس
بل عملا بالشبهين فلو عمل بما قال لم يكن اهدارا لجهة القضاء بالكلية ومنها اى انواع
الاداء هذا شروع فى بيان انواعه فى حقوق العباد وقدم حقوق الله القديم فى الذكر
لانه اولى بالتقديم وقدم الاداء على القضاء لان الاداء اصل والقضاء خلف عنه
رد عين المغصوب وهو اداء كامل لانه تسليم عين الواجب بحسب الحقيقة وكذا
يكون اداء كاملا لو رد عين الواجب باعتبار الشرع كبدل الصرف وتسليم المسلم فيه
اذ كل منهما ثابت فى الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم الا ان الشرع جعل المؤدى عين
ذلك الواجب فى الذمة لئلا يلزم الاستبدال فى بدل الصرف والمسلم فيه وهو حرام
فان قلت اذا كانا اداء كاملا فما القاصر فيهما قلنا القاصر فيهما اداؤه زيفا
ورده مشغولا بالجناية كمن غصب عبدا فارغا ثم جنى على انسان او اتلف مال الغير
فى يد الغاصب ثم رده الغصب مشغولا بالجناية او بدين يستحق بها رقبته واطرافه فهو
اداء قاصر وكذا تسليم المبيع مشغولا بالجناية ومعنى قصوره انه اداه لا على الوصف الذى
وجب اداؤه وهو السلامة عن كل عهدة اما كونه اداء فلانه لو هلك فى يد المالك
او المشترى قبل الدفع الى ولى الجناية برئ الغاصب والبائع من ضمانه واما قصوره فلانه
لو دفعه المالك الى ولى الجناية او بيع فى الدين يرجع المالك على الغاصب بالقيمة
والمشترى على البائع بالثمن وامهار عبد غيره كمن تزوج امراة على عبد الغير بعينه
صحت التسمية بالاجماع ووجب عليه قيمة العبد لعجزه عن التسليم ولم يقض بها القاضى
وتسليمه بعد الشراء يعنى لو اشترى الزوج العبد الذى جعله مهرا وسلمه الى المراة كان
ذلك التسليم اداء شبيها بالقضاء حتى تجبر المراة على القبول لكونه عين حقها هذا
تفريع على كونه اداء وكذا يجبر الزوج على تسليمه اذا طلبته المراة ولم يسلمه فان قلت
ما الفرق بين هذا وبين ما اذا باع عبدا فاستحق العبد بقضاء ثم اشتراه البائع من المستحق

حيث لا يجبر البائع على تسليمه الى المشترى قلت بالاستحقاق ثمه ظهر ان البيع كان
موقوفا على اجازة المستحق فقد بطل برده فاذا انفسخ البيع لا يجبر البائع على التسليم
اما الموجب لتسليم العبد ههنا فقائم وهو النكاح لانه لا ينفسخ باستحقاق المهر كما لا ينفسخ
بهلاكه فاذا قدر على تسليم المسمى يلزمه وينفذ اعتاقه وساير تصرفاته لكونه صادف
ملك نفسه دون اعتاقها وساير تصرفاتها وهذا تفريع على كونه شبيه القضاء لان
تبدل الملك وجب تبدلا فى الصفة الا يرى ان العبد كان حرام الانتفاع على المشترى
جايز الانتفاع للبايع وبعد الشراء انعكس الامر وبتبدل الصفة تبدل الذات حكما
لان حكم الشرع وهو الحل او الحرمة يتعلق بالشئ من حيث انه مملوك لبعض دون بعض
لا من حيث الذات اذ لو كان كذا لما تغير كلحم الخنزير والمراد من العين مجموع
الذات واعتبار المملوكية فبتبدل البعض تبدل الكل كذا قال صدر الشريعة
ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون المتصف بالحل والحرمة هو ذلك الشئ المقيد
المملوكية لبعض وتبدل الوصف لا يوجب تبدل الذات والفرق بين المجموع
والمقيد ظاهر فالاولى ان نتمسك بالسنة وهى ما روى ان النبى عم دخل على
بريرة فانت بتمر والقدر كان يغلى باللحم فقال النبى عم الا تجعلين لنا من اللحم
نصيبا وقالت هى لحم تصدق علينا يا رسول الله فقال النبى عليه السلام هو لك
صدقة ولنا هدية فقد جعل تبدل الملك موجبا لتبدل الذات حكما والعين
واحدة ولهذا لو قضى القاضى فى الصورة المذكورة بقيمة العبد على الزوج للزوجة
ثم ملك الزوج العبد لا يجبر الزوج على التسليم ولا المراة على القبول لان حقها
انتقل من العين الى القيمة ولو كان حكم المسمى بعينه لها وحقها اليها ولم يتغير
بالقضاء وانما جعل الاداء شبه القضاء ولم يعكس لان جهة ادائه باعتبار الذات
وجهة قضائه باعتبار صفته والذات هو الاصل كالاداء فان قلت لم يذكر
المصنف تسليم الدين انه من اى قسم وقد جعله فخر الاسلام من الاداء الكامل وهو مشكل
لان الديون تقضى بامثالها وعد اداء القرض قضاء فما الفرق بينهما قلت قضاء
الدين لا يمكن تسليم عينه لانه وصف ثابت فى الذمة فجعل تسليم العين مكان
الدين كتسليمه حكما لانه لا وجه لتسليم الدين سوى ذلك واما القرض فتسليم

عينه ممكن فكان تسليم مثله قضاء ولقائل ان يقول كان ينبغي ان يكون قضاء القرض قضاء
يشبه الاداء لانه قضاء حقيقة واداء حكما لسلوك طريق الاعارة حتى لم يجر
فيه الربوا بمقابلة النقد بالنسئة والقضاء انواع ايضا اي ككون الاداء انواعا
قضاء محض وهو ما لا يكون فيه شبهة الاداء وهو ايضا قسمان قضاء بمثل معقول
وهو ان تعقل فيه المماثلة وبمثل غير معقول يعني الا يدركها العقل الا انه يتقيه وما هو في
ای یدرک العقل مماثلة للفائت ره
معنى الاداء كالصوم اي قضاء الصوم للصوم الفائت هذا نظير القضاء
بمثل معقول والفدية له اي للصوم هذا نظير القضاء بمثل غير معقول يعني الفدية وهي
نصف صاع من بر او صاع من غيره خلف عن الصوم وقضاء لمن عجز عنه دائما
كالشيخ الفاني فانا لا نعقل المماثلة بين الفدية والصوم لا صورة ولا معنى اما صورة
فظاهر واما معنى فلان معنى الصوم اتعاب النفس بالكف ومعنى الفدية تنقيص
المال ولكنه جاز لقوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية قال فخر الاسلام معناه لا يطيقونه
كما جاء حذف لا في قوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا اي ان لا تضلوا قال الامام
الزاهدي هذا التاويل غير صحيح لانه تعالى قال وان تصوموا خير لكم ومثل هذا الكلام
لا يرد في حق العاجز بل معنى الاية على المطيقين الذين لا عذر لهم ان افطروا فدية
وكان الاغنياء يفطرون ويفدون ثم نسخ ذلك بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر
فليصمه فيثبت وجوب الفدية في الشيخ الفاني بالاجماع دون النص وقرأ بعضهم
وعلى الذين لا يطيقونه وجعل وان تصوموا معطوفا على الكلام الاول وهو قوله كتب عليكم
الصيام والخير بمعنى البر لا بمعنى الاخير ويمكن ان يكون معطوفا على قوله لا يطيقونه فيكون
معناه لا يطيقونه بحسب الظاهر بطريق اليسر وان كان ممكنا على طريق العسر فحينئذ
الصيام خير لهم فيكون وجوب الفدية بالنص وقضاء تكبيرات العيد في الركوع
كمن ادرك الامام فيه وخاف ان يرفع الامام راسه لو اشتغل بتكبيرات العيد قائما
فانه يكبر للافتتاح اولا ثم يكبر للركوع ثم يكبر تكبيرات العيد في الركوع من غير ان يرفع
يديه هذا مثال للقضاء الذي يشبه الاداء اما كونه قضاء فلان التكبيرات قد فاتت
عن موضعها واما شبهه بالاداء فلان الركوع يشبه القيام حقيقة وحكما اما
حقيقة فلاستواء النصف الاسفل والانحناء غير مانع لان قيام بعض الناس

ولهذا حتى لم يجر فيه الربوا ولو لم يجعل القرض في حكم الاعارة لكان
مبادلة الشيء بجنسه نسئة فيكون ربوا الفضل النقد على النسئة
عزمي

قوله يعني لا يدركه العقل اي يعني لا يدرك العقل مماثلة للفائت
لا انه ينفيه ويحكم لعدم مماثلة له لان العقل يصحح الشرع ولهذا
لا تناقض اذ هو من امارات العجز والسفه تعالى الله عن ذلك
علوا كبيرا ره

قوله اما صورة فظاهر لان الصوم امساك والفدية اعطاء ره

قوله بالكف اي عن شهوتي البطن والفرج نهارا مع النية والفدية
تنقيص المال اي دفع جزء من المال على وجه مخصوص ولا مماثلة
بين اتعاب النفس وتنقيص المال ره

قوله بل معنى الاية وعلى المطيقين الذين آه هذا الوجه هو المذكور
في الكشاف وتفسير القاضي
عزمي

قوله لا بمعنى الاخير حتى يلزم ثبوت الخيرية في صورة ترك الصوم ايضا
عزمي

الناس يكون بهذه الصفة واما حكما فلان مدرك الامام في الركوع مدرك لتلك
الركعة وقال ابو يوسف لا يكبر تكبيرات العيد من ادرك الامام في الركوع لانه لا يقدر
على اتيان مثلها كما لا يقرأ في الركوع ولا يقنت اذا فاتا عنه ووجوب الفدية
وهي نصف صاع لكل فرض في الصلوة للاحتياط هذا جواب عن سؤال مقدر
وهو ان الفدية في الصوم ثبت بنص غير معقول فكيف اوجبتم الفدية في الصلوة
بلا نص قياسا على الصوم فاجاب بان وجوب الفدية فيها للاحتياط بيانه انه
ثبت من الفدية عن الصوم يحتمل ان يكون معلولا بالعجز وان لم يعقل فيجب الفدية في الصلوة
لانها نظيره في كون كل منهما عبادة بدنية وان لا يكون معلولا فيكون الفدية
حسنة مندوبة يمحو الله بها السيئة فقلنا بوجوبها احتياطا ولهذا قال محمد في الزيادات
في فدية الصلوة تجزيه ان شاء الله اعلم ان قوله يحتمل ان يكون معلولا بالعجز مشكل لان
اي بكيفيه
بناء الحكم على المشتق في قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه دليل على عليته وصفه كالتصدق
وجواز الفدية وهو الاطاقة صحيحة
بالقيمة اي كما اوجبنا التصدق بقيمة الشاة المعينة بنذر الفقير او شرائه بنية الاضحية
ان استهلكت او التصدق بعينها حية ان لم تستهلك عند فوات ايام التضحية
بطريق الاحتياط لاحتمال كون التصدق بالعين اصلا في التضحية لانها عبادة
اي بنقل الضحية
مالية الا ان الشرع نقل قربة التصدق الى اراقة الدم ليزول ما فيها من اوساخ الذنوب
والاثام وليكون ضيافة الله من اطيب الطعام لان الناس اضياف الله في هذه الايام
ولهذا حرم فيها الصيام وكره الاكل قبل الصلوة ليكون اول تناولهم من ضيافة اكرم
الكرام لكن سقط ذلك الاحتمال في هذه الايام لكون الاراقة منصوصا عليها فاذا
اي كون التصدق في العين
فات الوقت عملنا بالاصل احتياطا واذا جاء العام القابل لم ينتقل الى التضحية لانه
اي العين / اي المنذور
لما احتمل جهة اصالته ووقع الحكم به لم يبطل بالشك اي باحتمال كون الاراقة اصلا
التصدق
فان قلت اذا انتقل الشارع الى الاراقة يكون التصدق منسوخا فلا يمكن اعتباره بعد فواته
اي التصدق
قلت لا نم لزوم النسخ من النقل لان الشرع نقل عدة الآيسة الى الاشهر ولم ينسخ الحيض
فمتى حاضت تعتد بالحيض ومنها اي من انواع القضاء هذا بيان انواع القضاء
في حقوق العباد ضمان المغصوب بالمثل يعني القضاء بمثل معقول نوعان كامل
وقاصر فالكامل هو المثل صورة ومعنى وهو السابق اي الكامل هو السابق على القاصر

دان

وحاصل الاشكال ان بناء الحكم على المشتق دليل على عليته وصفه وفي وجوب الفدية
على عدم الطاقة في قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية اه او المراد لا يطيقونه دائما
العجز عن الصوم فيكون منصوصا للعلة لا محتملا لها وكيف ان تقدير النفي غير
متعين في الاية وان قراءة للقوم ليكون الى القراءة المعروفة على ما حرر ان
وان ذلك كان يشترط ثم نسخ بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وان
وجوب الفدية في الشيخ الفاني انما ثبت بالاجماع على ما مر واذا لم
يتعين تقدير النفي لا يتعين كانت محتملة وهو المطلوب بتحقيق ثبوته والحق عليه
واذا لم يتحقق علية كان الاتيان بالمجمع على العبد اولى واحوط من ترك ما عليه الاحتياط ره

والكامل هو المثل صورة ومعنى في المثليات كضمان المغصوب المثلي بالمثلي
نحو الحبوب مثلا والقاصر هو المثل معنى لا صورة كضمان القيمة
في المنقطع المثل كالثمرات الرطبة او عديم المثل كالحيوان فانه قيمي
لا مثلي
افاضل الانوار

حتى لو ادى القيمة في المثلى مع القدرة على المثل الكامل لا يجبر المالك على القبول كما لو
ادى المثل الكامل مع القدرة على رد العين لان حق المستحق في الصورة والمعنى
فاذا عجز عن الصورة يجبر المالك على القيمة ضرورة او بالقيمة اى ضمان المغصوب
بالقيمة اذا لم يكن له مثل او كان له مثل فانقطع بان لا يوجد في الاسواق قضاء قاصر
ولو اخر المصر قوله وهو السابق عن قوله او القيمة لكان انسب فان قلت هذا التقسيم
يتحقق في حقوق الله ايضا فان قضاء الصلوة بالجماعة قضاء بمثل معقول كامل وقضاؤها
منفردا بمثل معقول قاصر فلم لم يذكره هناك قلت الثابت في الذمة اصل الصلوة
لا الصلوة بوصف الجماعة فالقضاء بالجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل على ان
ان الاول الكل في ضمان النفس والاطراف بالمال في حالة الخطاء وهذا قضاء بمثل غير
معقول لان المماثلة لا تعقل بين الادمي والمال لانه مالك والمال مملوك وانما وجب
ضمانهما بالنص بخلاف القياس صيانة للدم عن الهدر قيدنا بقولنا في حالة الخطاء لانه
لو كان الجناية عمدا واحتمل القصاص لا يضمن لانه مثل له صورة ومعنى وكان اتم
واداء القيمة هذا نظير قضاء يشبه الاداء قيل في عبارته تسامح لان تسليم القيمة
قضاء لا محالة فكان ينبغي ان يقول وقضاء القيمة واجيب عنه بان الاداء
مستعمل مكان القضاء اختار لفظ الاداء اهتماما لبيان معنى الاداء فيه فيما اذا
تزوج على عبد بغير عينه صحت التسمية عندنا خلافا للشافعي لان جهالته جهالة
في الوصف لا في الجنس كتسمية ثوب او دابة فيتحمل فيما بنى على المسامحة كالنكاح دون
البيع اما كونها قضاء فظاهر واما شبهها بالاداء فلان العبد لجهالة وصفه لا يمكن
اداؤه الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقويم فصارت القيمة اصلا من هذا الوجه
مزاحما للمسمى حتى يجبر على القبول اى قبول قيمته كما لو اتى بالمسمى اى العبد وسط يجبر على
قبوله وانما لا يجبر الزوج لان التسليم عليه فالعبد بالنظر الى انه معلوم الجنس يجب وبالنظر
الى انه مجهول الوصف يجب القيمة فصار الواجب بالعقد احد الشيئين فيتخير الزوج
بخلاف العبد المعين لانه معلوم بدون التقويم فصارت قيمته قضاء محضا فلم يعتبر عند
القدرة على العبد فان قلت لو قال تزوجتك على هذا العبد او قيمته تفسد التسمية
ويجب مهر المثل فكيف صحت هنا قلت انما فسدت لكون القيمة واجبة بالتسمية ابتداء

ابتداء وهي مجهولة لاختلافها باختلاف المقومين وصحت في مسئلتنا لان القيمة لم
تجب بالعقد لانه ما سماها وانما اعتبرت لان تسليم المسمى لا يمكن الا بمعرفتها وعن هذا
اى ولاجل ان الكامل سابق على القاصر قال ابو حنيفة رح في القطع ثم اى اذا قطع شخص
واحد يد رجل ثم قتله قبل ان تبرا يده عمدا فللولي فعلهما اى يتخير الولي ان شاء قطعه
ثم قتله وان شاء قتله من غير قطع لانهما جنايتان عنده وخالفاه في الاول اى قالا
لا يقطعه الولي بل يقتله لانه جناية واحدة عندهما قيدنا بمحل الخلاف بالقيود الثلثة لان
القتل لو كان بعد البرء فهما جنايتان اتفاقا سواء صدرا من شخصين او من شخص عمدين
او خطائين او احدهما عمدا والاخر خطأ وكذا اذا كان قبل البرء والقتل من شخص اخر او
شخص واحد لكن كان احدهما خطاء والاخر عمدا واما اذا كانا خطائين من شخص واحد
فهما جناية واحدة اتفاقا لهما ان القطع انما يكون جناية اذا تبين انه لم يسر الى القتل واذا
قتل عمدا فقد افضى الى القتل ودخل موجبه في موجب القتل وله ان مبنى القصاص
على المساواة وفي القتل بغير القطع مراعاة المساواة في المعنى وهو الاهلاك وفي القطع
مع القتل مراعاة المساواة في صورة ايضا فيتخير الولي بينهما بخلاف الخطاء فالمعتبر هناك
صيانة المحل عن الاهدار لا صورة الفعل لان الخطاء موضوع عنا فان قلت كان ينبغي
ان لا يجوز الاقتصار على القتل عند ابي حنيفة رح لانه يلزم المصير الى القاصر عند امكان
الكامل قلت يتعين عليه القطع والقتل لا ان يقتصر على القتل لانه وجب حقا وكما ان له
ان يسقط الكل عفوا كان له ان يسقط القطع فصار كاستيفاء البعض الدين وابراء الباقي
ولا يضمن المثلي على اعتبار سبق الكامل على القاصر قال ابو حنيفة رح في باب ضمان العدوان
لا يضمن ما له مثل بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة لان العجز عن المثل الكامل انما يظهر
وقت القضاء بها اذ قبله يحتمل وجوده وعند ابي يوسف لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له
فتعتبر قيمته يوم الغصب والجامع كون يوم الغصب وقت سبب وجوب القيمة واجيب
بان العلة في الاصل كونه وقت وجود السبب ووجود العجز عن رد عين المغصوب وفيما نحن
فيه ليس كذلك لان العجز عن اداء المثل لم يكن متحققا يوم الغصب وانما يتحقق يوم الخصومة
فافترقا وعند محمد تعتبر قيمته يوم الانقطاع لان العجز عن الكامل يثبت فيه ويمكن ان يقال
لكن العجز لا يتقرر ولا يظهر الا يوم الخصومة وقضاء القاضي فيكون وجوبها في ذلك

البوم قيد بالمثلي لان ما لا مثل له يعتبر قيمته عند السبب وهو الغصب اتفاقا وقلنا المنافع
سواء كانت للحر او للعبد لا تضمن فيهما بالاتلاف اي بان يستخدم مثلا عبد غيره
او يركب دابته وعند الشافعي تضمن بهما لكن يضمن اجر المثل باتلاف منافع الحر فولا
ولا يضمن منافعه لحبسه وتعطله لان منافع الحر تحت يده ولا يد لغيره عليها كثيابه
بخلاف العبد وحبسه قيد بالاتلاف وان كان الخلاف ثابتا في صورة الغصب
بان يمسك عين غيره ولا يستعملها لان الخلاف في غصب المنافع ليس بناء على ان المثل
الكامل هو السابق بل بناء على ان الخلاف في زوايد المغصوب فانها لا تضمن
الغصب عندنا خلافا له لما ان الغصب عندنا ازالة اليد المحقة واثبات اليد المبطلة
وعنده اثبات اليد المبطلة فقط فيكون الزوايد مضمونة عنده لتحقق الغصب فيها
وغير مضمونة عندنا لعدم تحققه فيها وله ان المنافع اموال متقومة عرفا كالحانات فانها
تقوم بمنافعها وشرعا حتى صلحت مهرا لانها مخلوقة لمصلحة الادمي كالاعيان وورد العقد
عليها في الاجارة وذا دليل على انها مال اذ العقد لا يجعل غير المال مالا ولنا ان ضمان
العدوان مقدر بالمثل ولا مماثلة بين العين والمنفعة والمالية للشيء عبارة عن صيانته و
ادخاره لوقت الحاجة والمنفعة غير محرزة لانها لا تبقى وقتين فلا تكون مالا فان قلت
المنفعة محرزة باحراز ما قامت هي به قلنا هذا احراز ضمني لا قصدي الا ترى ان
الحشيش النابت في ارض مملوكة وان كان محرزا تبعا للارض لكنه ليس بمتقوم
بدليل انه لا يجب الضمان باتلافه لكونه ليس بمال والعقد ورد على العين لا المنفعة
حتى لو قال اجرتك منافع هذه الدار سنة بكذا لا يجوز ولا بد ان تقول اجرتك
هذه الدار ثم ينتقل العقد الى المنفعة شيئا فشيئا ولئن سلم انه وارد على المنفعة
لكنه ثبت بخلاف القياس بالنص فلا تقاس عليه غيره فان قلت ثبت التقوم للمنفعة
في غير العقد كما في وطي جارية مشتركة يجب عليه نصف العقر قلنا منافع البضع
بالاعيان عند الدخول فيكون الضمان بمقابلة العين حكما والقصاص اي وقلنا القصاص
لا يضمن بقتل القاتل يعني من قتل من عليه القصاص لا يضمن لمن له القصاص الدية عندنا
ويضمن عند الشافعي لان القصاص ملك متقوم للولي لان النفس تضمن بالمال حالة الخطا
وذا دليل على ماليته ولنا ان ملك القصاص ليس بمتقوم لكونه غير محرز فلا يكون مالا

قال الشارح في شرح المجمع وكان القياس ان لا يجوز بيعها لانها معدومة والعقد انما يرد على الموجود ولكنه جاز بالسنة لقوله عم اعطوا الاجير اجره قبل ان يجف عرقه وهذا يدل على جوازه واجمع الامة عليه شرح

مالا فلا يضمن وانما شرعت الدية حالة الخطاء بالنص على خلاف القياس فلا تقاس عليه غيره
وملك النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول هذه المسئلة مع ما قبلها تكملة مسائل
مقول لقوله قلنا وليس قلنا معطوفا على قوله قال ابو ح لانه متفرع على كون الكامل
سابقا على القاصر ولا يصلح ان يكون قلنا متفرعا عليه بل متفرع على ضمان العدوان
يعتمد المماثلة الكاملة او القاصرة وفي عبارة المصنف تسامح حيث لم يبين المفرع عليه والظاهر
انه معطوف على قال وليس كذلك يعني اذا شهد شاهدان انه طلق امراته المدخول بها
ثم رجعا بعد القضاء بالفرقة لم يضمنا شيئا عندنا ويضمنان عند الشافعي مهر المثل
لان ملك النكاح انما ثبت بالمال على الزوج فيكون متقوما عليه ثبوتا والزائل عين
الثابت فيكون متقوما زوالا ولنا ان ملك النكاح ليس بمال متقوم لكونه غير
محرز فلا يضمن والتقوم بالمال في حال الثبوت انما هو لبضع المراة تعظيما له لا لملك
المحل لخطره كخطر النفوس وما يملك مجانا لا يعظم واما عند الزوال فلا يتقوم ولهذا
صح ازالته بالطلاق بلا شهود ولا ولي ولا عوض ولا اذن منها ويتبنى بدل الخلع
بدلا عما ليس بمال ولو خالع ابنته الصغيرة على مالها يقع الطلاق ولا يلزم عليها
لا يقال عدم توقفه على هذه الاشياء لا يدل على عدم تقوم الملك ولهذا لو
اتلف مال انسان بلا شهود يضمنه لان ضمانه باعتبار اتلاف مملوكه المتقوم
لا باعتبار اتلاف ملكه قيد بقوله بعد الدخول لانهما لو رجعا قبل الدخول يضمنان
نصف المهر اتفاقا لانهما الزماه ذلك النصف لانهما ذهبا وفوتا يده عنه مع فوات
تسليم البضع فكان كازالة اليد المحقة عن ذلك النصف فتشبه الغصب ولا بد للمامور به
من صفة الحسن ضرورة ان الامر وهو الشارع حكيم على الاطلاق ولا يليق بالحكمة طلب
ما هو قبيح كما قال الله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء اعلم ان الحسن والقبح يطلق على ثلثة معان
الاول كون الشيء ملايما للطبع ومنافرا له كالفرح والغم والثاني كون الشيء صفة
كمال وصفة نقصان كالعلم والجهل والثالث كون الشيء متعلق المدح والذم
كالعبادات والمعاصي ولا خلاف بين العلماء انهما بالتفسيرين الاولين عقليان
واما بالتفسير الثالث فقد اختلف فيه فعند الاشعري حسن الافعال وقبحها شرعي
ولا حظ للعقل فيه وانما يعرف بالامر والنهي وعند المعتزلة الحاكم بالحسن والقبح هو العقل

يعني اذا شهد شاهدان بالطلاق بعد الدخول وقضى القاضي بوقوعه ثم رجعا عن الشهادة لا يضمنان للزوج شيئا اكمل

قوله حيث لم يبين المفرع عليه وكان الاولى ان يذكر الاصل وهو ان ضمان العدوان يعتمد المماثلة الكاملة او القاصرة ثم يذكر ما يتفرع عليه وذلك ان يقول ثم انه غير مذكور لان قوله ولا يضمن آه متضمن لهذا الاصل فالعطف عليه اولى ره

قوله ولهذا صح ازالته آه فثبت ان ملك النكاح ليس في خطر فلا يثبت له التقوم وانما التقوم للمملوك وهو المحل ولا يلزم من تقومه تقوم الملك ره

اما عدم لزوم المال فظاهر لان الخلع على مالها كالتبرع به لكونه مقابلا بما ليس بمال ولا بمتقوم وهو البضع لانه لا قيمة له حالة الخروج والاب لا يملك التبرع بمالها واما وقوع الطلاق فهو على الصحيح لانه علقه بقبول الاب فيكون كتعليقه بساير افعاله فلا يلزم من عدم وجوب المال عدم وقوع الطلاق ره

الحسن في اللغة كون الشيء على وجه يقبل الطبع ويميل اليه والحكيم لا يامر بشيء الا بحسنه ولا ينهى عن شيء الا بقبحه كما قال الله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان

لان الاصلح واجب على الله تعالى بالعقل وفعله حسن وتركه قبيح وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالى
وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره خلق بعض الاشياء حسنا وبعضها قبيحا وامر به لانه كان
حسنا في نفسه وان خفي على العقل جهة حسنه فاظهره الشارع بالامر به فيكون الحسن معلولا للامر
فنقول الحسن لذاته اما ان يكون حسنه لعينه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور
كالايمان والصلوة ونوع منه يكون حسنه لكونه اتيانا بالمامور به وقد يحصلان
في الايمان المامور به والاول قد يوجد بدون الثاني اذا آمن من غير ان يؤمر به
والثاني يوجد بدون الاول فيما يكون مامورا به ولا يكون حسنا لعينه ويشترط في النوع الثاني
ان يكون الاتيان به لاجل كونه مامورا به حتى لو لم يكن كذلك لا يكون حسنا
لمعنى في نفسه وبهذا يندفع لزوم حسن جميع ما امر به لجواز ان يؤتى به لا على قصد الامتثال
كالوضوء للتبرد وعلى هذا قد يجتمع الحسن لذاته ولغيره كالوضوء المنوي فانه حسن لكونه
اتيانا بالمامور وكونه شرطا للصلوة والمراد بالمامور به الهيئة المخصوصة للصلوة
وباتيانه ايقاعه وبحث الحسن والقبح طويل فليرجع الى حل الكتاب وهو اي الحسن
اما ان يكون لعينه اي يدركه العقل بلا واسطة وهو اي ما يكون حسنا لعينه اما ان لا
يقبل السقوط لما ذكر ان مطلق الحسن ثابت للمامور به شرع في بيان ان ذلك المطلق
الذي لا يوجد الا في ضمن المقيدات اما ان يوجد تحت ما حسن لذاته ولا يقبل السقوط
اصلا ووصفا او لا يقبله وصفا لا اصلا او يقبله اي السقوط اصلا ووصفا او وصفا
لا اصلا او يكون ملحقا بهذا القسم يعني اما ان يوجد ذلك الحسن المطلق تحت ما يكون
ملحقا بالحسن لعينه لكنه مشابه لما حسن لمعنى في غيره اي في غير المامور به وللقائل ان يقول
في هذا التقسيم نظر اذ الحصر معلوم بين النفي والاثبات وليس بينهما درجة ثالثة حتى
تجعل قسما ثالثا اذ الثالث اما ان لا يحتمل السقوط فيكون من النوع الاول او يحتمله
فيكون من النوع الثاني كذا قاله بعض الشارحين اقول وهم بعضهم ان قوله او يكون
ملحقا قسم لان يكون لعينه ليس كذلك بل قسم الحسن المطلق الثابت بالامر وهو اما
ان يكون لعينه او لغيره او يكون ملحقا لعينه فالقسم الثالث درجة ثالثة بينهما وهي ان
يكون حسنه لا لعينه ولا لغيره كالزكوة فانها ليست حسنة لعينها لكونها اضاعة المال ولا
لغيرها لان واسطة حسنها وهي دفع حاجة الفقير حصلت بلا واسطة فالتحقت بالحسن لعينه

قوله وبهذا اي بسبب الشرط في النوع الثاني ان يكون الاتيان بالمامور لاجل كونه مامورا به يندفع اه ره

قوله ولا يقبل السقوط اصلا ووصفا المراد بالاصل هو الاعتقاد وبالوصف هو الحسن ره

لعينه ولو لم تحصل بلا واسطة لكانت حسنة لغيرها كالتصديق هذا مثال لما حسن لعينه
ولا يقبل السقوط اصلا ووصفا لانه لو تبدل بضده على اي وجه كان يكون
كفرا ومثال لما لا يقبل السقوط وصفا لا اصلا الاقرار باللسان وصفته فان اصله
ساقط حالة الاكراه ويباح اجراء كلمة الكفر على لسانه مع اطمينان قلبه ووصفه
وهو الحسن غير ساقط حتى لو صبر وقتل كان ماجورا فان قلت بقاء الصفة بدون
الاصل محال قلت هذا وصف اعتباري لا يقتضي وجود محل يقوم به حقيقة والصلوة
فانها حسنة لعينها لانها افعال واقوال مخصوصة تدل على تعظيم الله تعالى لكنها تقبل السقوط
اصلا ووصفا باعذار كثيرة كالجنون والاغماء والحيض والنفاس ومثال ما يقبل السقوط
وصفا لا اصلا الصلوة في الاوقات المكروهة والزكوة مثال للملحق به فان الزكوة
كالصلوة قبل الوقت
غير حسنة في نفسها اذ هي اضاعة مال الا انها صارت حسنة بواسطة دفع حاجة الفقير
الذي هو من خواص الرحمن وكذا الصوم في ذاته تجويع النفس ومنع نعم الله تعالى عنها لكنه
صارت حسنا بواسطة قهر النفس التي هي عدو الله تعالى كما جاء في الخبر اوحى الله تعالى الى داود
يا داود عاد نفسك فانها انتصبت لمعاداتي وكذا الحج قطع مسافة وزيارة
اماكن متعلومة وهو في ذاته كسفر التجارة الا انه صار حسنا بواسطة شرف المكان كما
قال الصحابة ما انت بمكة الا الوادي شرفك الله على البلاد ولما كان هذه الوسائط
بخلق الله تعالى اذ النفس ليست بجانية في صفتها بل هي مجبولة على تلك الصفة كالنار على
محرقة بخلق الله وكذا احتياج الفقير بخلق الله تعالى صارت بلا واسطة فالتحقت هذه
العبادات بالصلوة فان قلت هب ان حاجة الفقير وجناية النفس بخلق الله تعالى
لا باختيار العبد ولكن كل منهما ليست بواسطة اذ الحسن فيهما وانما الواسطة دفع حاجة
الفقير وقهر النفس وهما باختيار العبد قلت الدفع والقهر يحمل على انه مصدر المجهول فيكون
بلا اختيار العبد او لغيره معطوف على قوله لعينه يعني او يكون حسن المامور به لمعنى في غيره
فان قلت كلامه متناقض لان الحسن اذا كان لعينه لا يكون لغيره لان ما بالذات
لا يكون لغيره وقد قال انه لضرورة حكمة الامر قلنا ليس المراد من قوله لعينه ان مبدا الحسن ذات
المامور به بل المراد ان الحسن الشرعي قد يكون بالنظر الى عينه وقد يكون الى غيره بدليل
يقبل السقوط او لا يقبله فان الذاتي لا يقبل السقوط وهو اي ذلك الغير اما ان

على الايمان

نوعان

لا تتأدى بنفس المأمور به او تتأدى او يكون حسنا الحسن في شرطه بعد ما كان حسنا
لمعنى في نفسه او ملحقا به كالوضوء مثال لما لا تتأدى بنفس المأمور به فانه ليس بحسن
لانه تبرد وانما صار حسنا للتوسل الى اداء الصلوة وهي لا تتأدى بنفس المأمور به وهو
الوضوء بل بفعل مقصود بعده والجهاد مثال لما تتأدى بنفس المأمور به وهو ليس بحسن
في نفسه لانه تخريب بنيان الرب وانما صار حسنا بواسطة اعلاء كلمة الله ودفع كفر الكافر
وكل منهما تتأدى بنفس الجهاد وانما جعل حسنا لغيره لان اعلاء كلمة الله ودفع كفر
الكافر باختيار العبد ولو جعل الاعلاء والدفع مصدرا للفعل المجهول لكان بلا اختيار العبد
وصار الجهاد ملحقا بالحسن لعينه كالزكوة لكن تمثيل المصنف بالجهاد على اعتبار ان يكون الاعلاء
والدفع مصدرا للمعلوم فكان الاولى في التمثيل ان يقول اقامة الحدود فانها ليست حسنة
في نفسها لانها تعذيب العباد ولكنها حسنت بواسطة الزجر عن المعاصي وهو تتأدى
بالاقامة والقدرة التي يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه هذا مثال للشرط يعني ان
يكون الحسن المطلق من قبيل اشتراط القدرة التي يتمكن بها المكلف من اداء ما لزمه حسنا
بحسن في شرطه ولا شك في حسنه لان تكليف العاجز قبيح فصار الامر الذي حسن لعينه حسنا
لشرطه وصار الملحق به ايضا حسنا لشرطه وصار الحسن لغيره الذي لا تتأدى بنفس المأمور به
كالوضوء او تتأدى كالجهاد حسنا الحسن في شرطه فتخصيص المصنف هذا القسم بما يكون
حسنا بمعنى في نفسه او ملحقا به ليس كما ينبغي فلو اقتصر على قوله او يكون حسنا الحسن في شرطه
لكان اعم واوجز فان قلت اذا كان هذا القسم جامعا للاقسام فلم اورده
في الحسن لغيره دون الحسن لعينه قلت لان الحسن الزائد حصل بحسن الغير فناسب للنوع الثاني
وفي قوله القدرة التي يتمكن بها العبد دلالة على انها متقدمة على الفعل اعلم ان القدرة
على نوعين قدرة يصير الفعل بها متحقق الوجود وهي القدرة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط
فهي مع الفعل اذ كانت متقدمة بالذات ولا يجوز ان يكون قبله لامتناع تخلف
المعلول عن علته التامة وهذه القدرة لا تكون شرط التكليف فان قلت يجب ان
يكون التكليف مشروطا بهذه القدرة لان الفعل بدونها ممتنع ولا تكليف بالممتنع
قلت لو كان مشروطا بها لما توجه التكليف الا حال المباشرة ويلزم ان لا يعصي
بترك المأمور به لعدم التكليف بدون المباشرة والتحقيق انه قبل المباشرة مكلف

مكلف بايقاع الفعل في الزمان المستقبل وامتناع الفعل في هذه الحالة بناء على عدم علته
التامة لا ينافي كون الفعل مقدورا او مختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته وقصده الى ايقاعه
وانما الممتنع تكليف ما لا يطاق بمعنى ان يكون الفعل مما لا يصح تعلق قدرة العبد به
وقصده الى ايقاعه وقدرة يصير الفعل بها متوهم الوجود وهي قوة مؤثرة عند انضمام
الارادة اليها وهي سلامة الاسباب والآلات فهي سابقة على الاداء وتلك على نوعين
نوع يصير الفعل به غالب الوجود عادة كمن ادرك على سعة الوقت مع كونه اهلا لاداء
الصلوة فيظهر اثر هذه القدرة في لزوم الاداء بعينه وقدرة يصير الفعل بها في حيز
الجواز عقلا وان كان يندر وقوعه فيظهر اثرها في لزوم الاداء بخلفه وهي اي القدرة
التي يراد بها حسن المأمور به نوعان مطلق يعني من غير اعتبار قيد وهو ادنى ما يتمكن به
المأمور من اداء ما لزمه وهو اي هذا القسم من القدرة شرط في اداء كل امر اي اداء
كل ما ثبت بالامر وهو المأمور به سواء كان حسنا لعينه او لغيره وللقائل ان يقول
في عبارته بشاعة لان النوعان هي راجعة الى القدرة المتقدمة فيلزم انقسام الشيء
الى نفسه والى غيره فان كانت راجعة الى القدرة المطلقة التي في ضمن المقيد فممنوع لانه
غير جائز في التقسيم ولا يقال الاسم ثلثة انواع اسم وفعل وحرف يراد به الكلمة واي
حاجة الى هذه الضرورة ولو قال والقدرة المتقدمة هي نوعان وذكر لفظ ممكنة
مكان مطلق لكان اولى واوجز لان المطلق في الاصطلاح ما لم يقيد بقيد والممكنة
مقيدة بقيد فاطلاق المطلق عليها غير خليق قيد بالاداء احترازا عن القضاء فانه
ليس بشرط فيه حتى من فاتت عنه صوم يجب قضاؤه في النفس الاخير وهو عاجز
عنه في تلك الساعة لا يقال انه تكليف بما ليس في الوسع لان القضاء ليس بتكليف
ابتدائي بل ابقاء التكليف الاول وما هو شرط لوجود الشيء لا يلزم ان يكون شرطا لبقائه
كالشهود في باب النكاح هذا عند من اوجب القضاء بالسبب الاول واما من اوجبه
بنص جديد فلا بد من القدرة لانه تكليف آخر كذا قيل وفيه نظر لان النص الجديد
اسقاط الواجب السابق ولم يوجب شيئا غيره بدليل قوله صلى الله عليه وسلم فليصلها اذا ذكرها
اي فليصل تلك الصلوة الواجبة غاية انه اثبت مماثلته الاولى ما قال بعض الحذاق
لا فرق في اشتراط القدرة بين الاداء والقضاء لان الاداء ان كان مطلوبا بنفسه

قوله يظهر اثرها في لزوم الاداء بخلفه كما اذا اسلم الكافر وطهرت الحائض عند ضيق الوقت بحيث لم يبق من الوقت الا ما يسع فيه كلمة الله عندهما واسم الله اكبر عند ابي يوسف يكون الاداء واجبا بخلفه لا لعينه حتى يأثم بتركه عرس

قوله واوجز لانه كان ينبغي ان يقول وهي نوعان ممكنة وهي شرط في اداء كل ما امر ويطرح قوله وهو ادنى ما يتمكن به المأمور من اداء ما لزمه للاستغناء عنه ره

قوله لانه تخريب بنيان الرب قال النبي صلى الله عليه وسلم الآدمي بنيان الرب ملعون من هدم بنيانه عرس

قوله لكان اعم واوجز لكن يكون فيه ابهام خلاف المقصود وهو اختصاص ذلك بالحسن لغيره عرس

وهي صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب والآلات شرح عقائد

لان هذه القدرة هي التي شرط التكليف ولا شك انها سابقة على الفعل ره

يشترط فيه حقيقة القدرة وان كان بغيره يشترط توهمها وكذا القضاء ان كان مقصودا
يشترط فيها حقيقتها وان كان مطلوبا بالغيره يشترط توهمها كما في النفس الاخير فان القضاء
فيه واجب على توهم الامتداد ليظهر اثره في وجوب الايصاء والشرط توهم
اي توهم ما يتمكن به من الاداء لا حقيقته وهي انما تشترط للاداء اذا كان الغرض هو الاداء
حتى اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر او طهرت الحائض في اخر الوقت يعني في جزء يبلغ
مقدار ما يسع فيه التحريمة لزمه اداء الصلوة عندنا لتوهم الامتداد في اخر الوقت
بوقف الشمس وامكانه عقلا وان كان نادرا عادة كما كان لسليمان عم على ما روي
ان سليمان لما جلس على كرسيه عرض عليه الصافنات فاشتغل بها وفاته العصر فاهلك
تلك الخيل بالعقر وضرب الاعناق كما قال الله تعالى فطفق مسحا بالسوق والاعناق
الاية تشنيعا انها حيث اشغلته عن ذكر ربه وقهرا للنفس عن حظها جازاه الله تعالى بان كرمه
برد الشمس ليتدارك ما فات وتسخير الريح بدلا عن الخيل كذا في عصمة الانبياء ويجوز ان يؤول
عقر السوق وضرب الاعناق بالكي عليها وجعلها في سبيل الله كفارة عما صدر عنه لكن
القوم تهيبوه ولم يعلموه كذا في شرح التاويلات ثم ينتقل الى لزوم القضاء بالعجز
عن الاداء كما في الحلف على مس السماء انعقد اليمين لتوهم البر لان السماء ممسوسة ثم يحنث
ويلزمه الحلف وهو الكفارة فيكون اثما لان المقصود باليمين تعظيم المقسم به وههنا
هتك حرمة الاسم وقال زفر لا يلزمه وهو القياس لان الوقت فات والعدم
القدرة واحتمال حدوث القدرة باحتمال امتداده بعيد لا اعتبار به كما لم
يلزم الحج باحتمال ملك الزاد والراحلة وكامل وهذا النوع ثان من الشرط الذي يراد به
حسن الواجب وهو القدرة الميسرة للاداء اي الموجبة ليسر الاداء على العبد سمي بالكامل
لانها زائدة على الممكنة بدرجة لان بها يثبت التمكن ثم اليسر وبالممكنة لا يثبت الا
التمكن وليس معناه ان المامور به كان واجبا بالعسر بقدرة ممكنة ثم تغير باشتراط
هذه القدرة الى اليسر بل معناه انه لو اوجبه الله تعالى بقدرة ممكنة لكان جائزا
كسائر العبادات الواجبة بها فلما توقف الوجوب في بعض الواجبات على هذه القدرة
كانه تغير من العسر الى اليسر بواسطتها وهذه القدرة شرطت في اكثر الواجبات المالية
دون البدنية لان اداءها اشق اذ المال محبوب النفس والمفارقة عن المحبوب امر شاق و

ومهروب عنه ودوام هذه القدرة شرط لدوام الواجب لانها شرط في معنى
العلة ومغيرة للواجب من العسر الى اليسر تقديرا وهي كالنماء في الزكوة فان الاداء
ممكن بدونه الا ان اليسر يحصل به كيلا ينتقص اصل المال فان قلت بقاء الحكم مستغن عن بقاء
العلة كاستغناء المشروط عن بقاء الشرط فيجب ان لا يشترط دوامها لبقاء الواجب
قلنا نعم اذا امكن البقاء بدون العلة كالرمل في الحج وههنا لم يمكن لان اليسر لا يبقى
بدونها فان قلت لو كان دوامها شرطا لما وجب الزكوة في الباقي اذا هلك
بعض النصاب لان النصاب شرط لليسر قلت ما شرط النصاب لليسر فان
الواجب ربع العشر واداء درهم من اربعين كاداء خمسة من مائتين بل شرط في الابتداء
للتمكن عن الاغناء اي اغناء الفقير عن المسئلة والاغناء لا يتحقق من غير الغني كالتمليك
لا يتحقق من غير المالك واحوال الناس متفاوتة في الغنى فقدره الشرع بملك النصاب
حتى يبطل الزكوة والعشر والخراج بهلاك المال اي النصاب في الزكوة يعني اذا
هلك المال بعد التمكن من اداء الزكوة ولم يؤد سقط عنه الزكوة عندنا لعدم بقاء
القدرة الميسرة التي هي وصف النماء لانها كانت ممكنة بدونه فشرط النماء ليكون
المؤدي جزءا من المال النامي والواجب اذا وجب بصفة اليسر لا يبقى عند انتفائها
والا لا تقلب اليسر عسرا وقال الشافعي لا يسقط لتقرر الوجوب عليه بالتمكن من الاداء
بان يجد فقيرا في الاموال الباطنة والساعي في الاموال الظاهرة قيد بالهلاك لانه
اذا استهلك المال لا يسقط عنه الزكوة اتفاقا لانه لما اسقط الواجب عن نفسه
بالتعدي خرج عن ان يكون محلا للنظر فجعل القدرة الميسرة باقية فيه تقديرا زجرا له
ونظرا للفقير وقيدنا بالتمكن من الاداء لانه اذا لم يتمكن منه تسقط عنه الزكوة اتفاقا
وكذا يبطل العشر بهلاك الخارج لان الشارع اوجبه بصفة اليسر الا ترى انه لم يوجب
كل الخارج ولم يوجب ايضا في الارض بدون الخارج وهو اسم اضافي لا يمكن
ايجابه الا في النماء الحقيقي فشرط قيام تسعة الاعشار في وجوبه وكذا يبطل الخراج لان
وجوبه تعلق بنماء الارض تقديرا حتى لو امتنع نماؤها بان كانت الارض سبخة
وزرعها ولم تنبت لم يجب شيء والتمكن من الزراعة يكفي لوجوب الخراج لانه ليس من
جنس الخارج فلا يجعل تغيره عذرا اي ابطال حق الغزاة ويجعل النماء موجودا حكما

بتقصيره بخلاف ما اذا اصطلم الزرع آفة حيث يسقط الخراج لانه لم يقصر حتى لو
كان بعد الاصطلام مدة يمكن استغلال الارض الى اخر السنة لا يسقط الخراج
بخلاف الاولى اي القدرة الممكنة فان بقاءها ليس بشرط لبقاء الواجب لانها شرط
محض وبقاء الشرط ليس بشرط لبقاء الواجب كالشهود في النكاح حتى لا يسقط الحج
وصدقة الفطر بهلاك المال وهو الزاد والراحلة في الحج والنصاب في صدقة
الفطر بعد وجوبهما وفي هذا رد لمن زعم ان الحج وصدقة الفطر وجبا بالقدرة الميسرة لان
الزاد والراحلة في الحج والنصاب في صدقة الفطر زايدان على اصل القدرة لان
ادنى القدرة في الحج القدرة على المشي واكتساب الزاد في الطريق وفي صدقة الفطر
تملك نصف صاع من بر او صاع من شعير فقال انهما وجبا بقدرة ممكنة لان الشرط في
الحج نفس الاستطاعة وهي لا يتحقق الا بالزاد والراحلة عادة فان قلت هذا يناقض ما
قلت من ان القدرة الممكنة سلامة الآلات والاسباب قلنا لا تناقض لانهما من قبيل
الآلات التي هي وسائط حصول المطلوب وكذا النصاب ليس بشرط في صدقة الفطر لليسر
بل ليصير الموصوف به اهلا للاغناء اذ الاغناء لا يتحقق من غير الغني الشرعي قلت وان
الغني الشرعي في حكم العدم لان من لم يتصف به يكون اهلا لاخذ صدقة الفطر فلا
يكون اهلا لوجوبها للتنافي بينهما وهل يثبت صفة الجواز للمأمور به اذا اتى به
اي المأمور بالمأمور به قال بعض المتكلمين لا اي لا يثبت حتى يقترن به دليل من
بان من افسد الحج بالجماع قبل الوقوف فهو مأمور بالاداء شرعا بالمضي على افعال
الحج ولا يجوز المؤدى اذا اداه والصحيح عند الفقهاء انه يثبت به صفة الجواز
بمطلق الامر لانه يقتضي حسن المأمور به وذلك انما يكون بعد جوازه شرعا وكان
النزاع بينهم لفظي راجع الى تفسير الجواز فعند المتكلمين هو عبارة عن سقوط القضاء عنه
وسقوط القضاء لا يعرف الا بدليل زايد وعند الفقهاء هو عبارة عن حصول
الامتثال باتيان المأمور به كما وجب فلو لم يثبت الجواز عندنا يلزم تكليف ما لا يطاق
والجواب عن سندهم بان الاتيان بالمضي وجب اداء الافعال بصفة الصحة
فلما افسد ولم يمتثل وجب عليه التحلل عن احرامه والحج الصحيح في العام القابل بامر جديد
واذا اتمه فاسدا خرج عن هذا الامر لانه عمل امره بالمضي فيما افسده وانتفاء الكراهة

قوله بخلاف ما اذا اصطلم الزرع آفة والمراد بالآفة الحر الشديد
والبرد الشديد والجراد والامطار الكثيرة المفسدة وغير ذلك
من الآفات العارضة للزرع واصطلام الزرع في الارض المستأجرة
لا يسقط الاجرة قيد بالاصطلام وهو في باب الكل لانه
لو ذهب بعضه قال محمد ان بقي مقدار الخراج يجب الخراج
وان بقي اقل منه اخذ نصفه قال مشايخنا والصواب
ان ينظر اولا الى ما انفق الرجل ثم ينظر الى الخارج فيجب
ما انفق اولا من الخارج فان فضل شيء اخذ منه على نحو ما
بيناه

اعلم انهم اختلفوا في ان الامر اذا ورد مطلقا من غير دليل يدل
على ما هو الثابت به هل يثبت به صفة الجواز ام لا فبعض
المتكلمين من المعتزلة ذهبوا الى انها لا تثبت آه

قوله ولا يجوز المؤدى اذا اداه اي ادى ذلك المؤدى
من افعال الحج بل يلزمه القضاء في السنة القابلة فقد جاز
اجتماع فعل المأمور به مع وجوب القضاء

الكراهة هذا اشارة الى خلاف آخر حكي عن ابي بكر الرازي انه قال لا يثبت بمطلق الامر
ان المأمور به غير مكروه لان عصر يومه بعد تغير الشمس جائز مأمور به شرعا ولكنه مكروه
قلنا المأمور به هو الصلوة ولا كراهة فيها بل الكراهة في التشبه بعبدة الشمس فاذا عدم
صفة الوجوب الثابت للمأمور به لا يبقى صفة الجواز عندنا خلافا للشافعي وهو يقول
تبقى لان الوجوب خاص والجواز عام ولا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام الا ترى
ان صوم يوم عاشورا كان فرضا فلما انتسخ وجوب الاداء فيه لم ينتسخ الجواز ولنا
ان موجب الواجب الاداء على وجه لا يجوز تركه وموجب الجواز جواز الترك وبينهما
تناف فلا يجوز اضافة غير موجبه اليه اللهم الا ان يراد من الجواز ما اذن في فعله من غير ان
يقيد بقيد الاذن في الترك فيصلح ان يكون جنسا للوجوب وعلى هذا التقدير
ايضا ينتفي الجواز بانتفاء الوجوب لاستحالة بقاء حصة النوع من الجنس بعد عدم النوع
بعد انتفاء الوجوب حيث كان يكون حكما شرعيا بدليل منفصل وفائدة الخلاف
تظهر في قوله عم من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي
هو خير فانه يدل على وجوب تقديم الكفارة على الحنث وذلك منسوخ بالاجماع فبقي
جوازه عنده ولم يبق عندنا والامر نوعان مطلق عن الوقت المحدود اي غير متعلق
على وجه يفوت الاداء بفواته كالزكوة وصدقة الفطر وهو اي المطلق على التراخي
اراد به انه لا يتقيد بالحال لا ان يتقيد بالمستقبل خلافا للكرخي فان المطلق عنده
على الفور وهو اتيان المأمور به عقيب ورود الامر لان الامر يقتضي وجوب الفعل
في اول وقت الامكان ولهذا لو اتى به سقط عنه الفرض اتفاقا فتأخيره عنه نقض
لوجوبه اذ الواجب لا يجوز تركه عن وقته لئلا يعود على موضوعه بالنقض هذا دليل
على انه للتراخي يعني ان الامر وضع لطلب الفعل فقط بالاجماع وذلك انما يوجب
في الزمان والزمان الاول والثاني في صلاحية حصول الفعل سواء ولو اقتضى
الفور يصير كانه قال افعل الساعة فلم يكن مطلقا فيعود على موضوعه بالنقض اي
ناقضا لما وضع له وهو الاطلاق واما قوله فتأخيره نقض لوجوبه فممنوع لانه يجوز ان
يفعل في الجزء الثاني وفي الذي بعده الى آخر العمر ولو كان الجزء الاول متعينا للوجوب
لزم ان لا يكون فعله في الجزء الثاني اداء وليس كذلك فان قلت ان مات في الجزء الثاني

اي اذا استعمل الامر واريد به الوجوب ثم نسخ الوجوب
فهل يبقى صفة الجواز الذي في ضمن الوجوب ام لا
فعند الشافعي تبقى وعندنا لا

قوله وعلى هذا التقدير ايضا ينتفي الجواز بانتفاء الوجوب فقال
على قول الشافعي ولا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام الا ترى
فيما وراء حصة ذلك الخاص من عامه فليس محل النزاع وان اريد
بالنظر الى تلك الحصة فممنوع

قوله من حلف على يمين لم يجمع المقسم به والمقسم عليه لكن المراد منها
هو المقسم عليه مجازا ذكر الكل وارادة الجزء

قوله وذلك منسوخ بالاجماع بعد كونه منسوخا مجمع عليه لا
ان الناسخ الاجماع فانه غير مستقيم كما عرف

السبب ما يلزم من عدمه العدم ومن وجوده الوجود كالزوال فانه سبب لوجوب الظهر والشرط ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود ولا العدم كالحول بالنسبة الى وجوب الزكوة فانه يلزم من عدم تمام الحول عدم وجوب الزكوة ولا يلزم من وجود تمام الحول وجوب الزكوة ولا عدم وجوبها لتوقف وجوب الزكوة على ملك النصاب ملكا تاما سنوسي

فان كان لا يأثم يلزم اضاعة الوجوب وان كان اثم يلزم الفور قلنا لا يأثم
وانما يأثم لو فوته ومجرد التأخير لا يكون تفويتا لانه يمكنه الاداء في جزء اخر ولهذا لو
ظن انه لا يعيش الى اخر الوقت واخر يأثم وان مات فجأة لا ولا يصلح لبناء الحكم عليه
والفوات مضاف الى صنع الله لا اليه ومقيد به اي مخصوص جوازه بوقت يفوت
بفواته وهو اي المقيد اما ان يكون الوقت ظرفا للمؤدي اي يكون زمانا يحيط به ويفضل
عنه وشرطا للاداء اذ لا يتحقق الاداء بدون الوقت مع انه غير داخل في مفهوم الاداء
ولا مؤثر في وجوده كذا قاله الشراح ولقائل ان يقول الشرط يوجب الوجود عند الوجود
ولا يوجب العدم عند العدم عندنا فلا يصح هذا الاستدلال والاولى ان يستدل بصحة
الاداء ووجوده عند الوقت قيد لانه ليس بشرط اذ المختلف باختلاف الوقت هو صفة
الاداء لا نفس الهيئة فان قلت ظرفية الوقت للمؤدي تستلزم شرطيته اذ الظرف
محال والمحال شروط فلا حاجة الى ذكرها قلت لا نم الاستلزام لان الوعاء ظرف لما فيه
وليس بشرط له ولو سلم فالمقصود بيان اشتراك الصلوة والصوم في شرطية الوقت
وامتياز الصلوة بظرفيته فلا حشو في ذكرها وسببا للوجوب اي لوجوب المؤدي
بدليل ان المؤدي يفسد قبل الوقت فان قلت هذا لا يصلح دليلا على السببية لان تقديم
المشروط لا يجوز ايضا قلت قد يصح تقديم المشروط كتقديم الزكوة على الحول واما التقديم
على السبب فلا يصح ابدا ولقائل ان يقول بطلان تقديم الشيء على شرطه ضروري لانه
موقوف على الشرط فلا يحصل قبله وفي الزكوة الحول ليس شرطا للوجوب ولا للاداء بل
لوجوب الاداء ولا يتصور تقدمه عليه بخلاف وقت الصلوة فانه شرط للاداء
فيجوز ان يكون بطلان تقدم الاداء عليه باعتبار شرطيته لا السببية والحق ان بطلان
تقدم الشيء على شرطه اظهر من بطلان تقدمه على السبب لجواز ان يثبت باسباب شتى
او لان الوجوب يختلف باختلاف صفة الوقت فان الوقت اذا كان كاملا
يكون نفس الوجوب كاملا وان كان ناقصا فناقصا ولقائل ان يقول المتغير هو المؤدي
او الاداء والمدعى سببية نفس الوجوب والاولى ان يقال ان الوجوب يتجدد بتجدد
الوقت وذا يدل على السببية فان قلت لا مناسبة بين الاوقات والعبادات
ولا بد من المناسبة بين الاسباب والمسببات قلت السبب في الحقيقة ترادف النعم لوجوب الشكر

الشكر بالعبادة وهو انما يحصل في الاوقات فكانت سببا مجازا اعلم ان ههنا
وجوبا ووجوب اداء ووجودا واداء ولكل منها سبب حقيقي وظاهري فالوجوب سببه
الحقيقي هو الايجاب القديم تعالى وكان ذلك غيبا عنا فجعل سببه الظاهري الوقت
تيسيرا علينا ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري هو اللفظ
الدال على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقي خلق الله تعالى وارادته وسببه الظاهري
استطاعة العبد اي قدرته المستجمعة لجميع شرائط التاثير فهي لا تكون الا مع الفعل وذهب
الشافعي الى انه لا فرق بينه وبين الوجوب في العبادات البدنية فان الصوم مثلا
هو الامساك عن المفطرات نهارا والامساك فعل العبد فاذا حصل حصل الاداء
ولو كانا متغايرين لكان الصائم فاعلا فعلين الامساك واداء الامساك وليس
كذلك واما في الوجوب المالي فبينهما فرق فان لزوم المال في الذمة هو الوجوب
ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب الاداء فالواجب البدني ايضا فان نفس الوجوب
لزوم وقوع الهيئة المخصوصة ووجوب الاداء لزوم ايقاعها فانهما يفترقان في الوجود
فان المسافر يلزمه الصوم نظرا الى وجود السبب ولو لم يحصل اللزوم لما كان السبب سببا
لكن لا يجب ايقاعه لعدم الخطاب فان قلت على هذا ينبغي ان لا يكون صوم المسافر
اداء للوجوب قلنا بعد الشروع يتوجه الخطاب ويلزمه الاداء كما في الواجب المخير
على الرأي الاصح من ان الواجب واحد لا على التعيين فلو قلنا الواجب لزوم ايقاع الفعل
في زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب الاداء لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيدا
كوقت الصلوة فان الجزء الاول منه شرط للاداء ومطلق الوقت ظرف له وكل
الوقت سبب لوجوبها ان فات الفرض عن وقته والا فالبعض سبب وبهذا التقرير
اندفع ما قيل الجزء الذي هو سبب لا يصح ان يكون ظرفا لان لازم السببية التقدم على المسبب
ولازم الظرفية المقارنة وذلك البعض لا يجوز ان يكون اول الوقت والا لما وجبت
على من صار اهلا في اخر الوقت واللازم باطل ولا اخر الوقت والا لما صح الاداء
في اوله واذا لم يتعين الاول ولا الاخر فهو الجزء الذي يتصل به الاداء فتثبت السببية للشروع
واليه اشار بقوله وهو اما ان يضاف الى الجزء الاول يعني ان اتصل الاداء به تعين
ذلك للسببية لعدم المزاحم والى ما يلي يعني ان لم يتصل الاداء به تنتقل السببية الى الجزء

الذي يلي ذلك الجزء ابتداء الشروع وهو بالرفع فاعل يلي يعني سبب الوجوب الجزء
الموجود قبل الشروع لان الزمان عرض لا يستقر الى تمام ركن فقبل ان يتم الشروع بالتكبير
ينقضي من اجزاء الزمان ما يصلح سببا للوجوب ولكن لما كان الشروع عقيبه اعطى
حكم الاتصال به لان الاصل اتصال السبب بالمسبب فان قلت المسبب ههنا نفس
الوجوب لا الاداء حتى يعتبر الاتصال به قلت الوجوب يفضي الى الوجود اعني
الاداء فيصير هو ايضا سببا بواسطته فان قلت ان اتصل الاداء بالجزء الاول (اي بالجزء الاول)
فقد تقرر عليه السببية والا فلا سببية حتى تنتقل قلت لا نم انتفاء السببية عن الجزء
الاول على تقدير عدم الاتصال بل الجزء الاول سبب للوجوب سواء اتصل
الاداء او لم يتصل واما المنتفي ههنا تقرر السببية والحاصل ان كل جزء سبب على طريق
والانتقال لكن تقرر السببية موقوف على اتصال الاداء وبهذا اندفع ما يقال لو توقف
السببية على الاداء وهو موقوف على الوجوب الموقوف على السبب فيلزم الدور (اي بهذا التقرير) ولقائل
ان يقول كيف تنتقل السببية الموجودة في الاول بعينها وهي عرض لا يحتمل الانتقال
من محل الى آخر ولو قال المصنف ان صلى في جزء من اجزاء الوقت فهو السبب والا فالمجموع لكان
او جزء واحد ومن التطويل اعرى او الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت يعني تنتقل
السببية من الجزء الى الجزء الى اخر الوقت فان اتصل الاداء بالجزء الاخير تقررت السببية
او الى الجملة يعني ان لم يتصل الاداء بالجزء الاخير تنتقل الى الجملة يعني كل الوقت يكون سببا
للقضاء لان السبب في الحقيقة هو الكل لكن عدل عنه الى البعض للضرورة واذا ارتفعت
عاد الى الاصل فوجب القضاء بصفة الكمال فان قلت قبل الفوت كان الجزء
الاخير سببا للاداء وبعده (اي جعل كل الوقت سببا) اذا كان كل الوقت سببا للقضاء لا يجب القضاء بما يجب
به الاداء قلنا معنى قولهم القضاء يجب بما يجب به الاداء ان وجوبه يكون بالامر
لا بالوقت فان قلت لو شرع رجل في النفل في الوقت المكروه ثم افسده ينبغي ان
لا يجوز قضاؤه في الوقت الناقص لانه صار دينا في الذمة وهي قربة مقصودة ولكنه
يجوز قلنا (اي النفل انه تأدية الصلوة) باب النفل واسع فيجوز فيه ما لا يجوز في غيره كذا قالوا وفيه نظر لان النفل بعد
الشروع بالافساد صار واجبا ولم يبق نفلا في حق القضاء ولهذا لا يجوز قضاؤه
قاعدا مع القدرة على القيام بخلاف حالة الاداء فلا يظهر فيه احكام النفل فلهذا لا يعد

الترتيب

جوابه ... ان الاحكام الشرعية لا احكام الجواهر ومنها ... السببية عزمي

اي الضرورة

اي انتفاء السببية الى الجملة

قوله وبهذا اندفع ما يقال القائل هو الفاضل السمرقندي ووجه اندفاع ذلك بما ذكره هو ان الموقوف على الاداء تقرر السببية لا نفسها والوجوب الذي توقف عليه الاداء لا يتوقف على تقررها بل على نفس السبب فلا دور عزمي

ط اي وقوع الاداء في الوقت اذ لو كان كل الوقت سببا لزم تقدم المسبب على السبب او وجوب الاداء بعد وقته وكلاهما بطل واذا زالت تلك الضرورة بفوت الاداء وجب العمل بالاصل وهو جعل كل الوقت سببا ره

قوله قلنا باب النفل واسع ولهذا يجوز اداء النفل قاعدا مع القدرة على القيام دون الفرض ويجوز راكبا موميا بلا عذر على الرواية دون الفرض وقد يجاب عنه بان النفل وجب ناقصا فيتأدى ناقصا ولم يرجع بعد الفوات الى الكمال كما رجع الفرض عزمي

٢٧

لا يتأدى عصر امسه الذي وجب في الذمة كاملا لصيرورة سببه كاملا في الوقت
الناقص اي في الوقت الذي تتغير فيه قرص الشمس من عصر يومه لان الناقص لا يؤدي
عن الكامل فان قلت كل الوقت ناقص لنقصان بعضه فينبغي ان يجوز عصر امسه في الوقت
الناقص من عصر يومه قلنا نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة
فيه شبيهة بعبادة الكفرة فاذا مضى خاليا عن الفعل كان الكل كاملا بخلاف عصر يومه
فانه جائز في الوقت الناقص لانه اذا شرع في الجزء الاخير منه تعين للسببية فيجب
في الذمة ناقصا لنقصان في ذلك الجزء فيتأدى بصفة النقصان فان قلت اذا اسلم
الكافر وقت احمرار الشمس ثم لم يصل لا يجوز قضاؤه في اليوم الثاني وقت احمرار
الشمس مع انه وجب ناقصا لنقصان سببه قلنا المراد من قولنا ما وجب ناقصا
يتأدى ناقصا الواجب الذي لم يصر دينا في الذمة لان النقصان في الاداء انما يتحمل
بسبب شرف الوقت فاذا فات الوقت لا يتحمل النقصان لانه لا جابر له في القضاء
ولقائل ان يقول السبب لما كان ناقصا في الاصل كان ما ثبت في الذمة ناقصا ايضا
فبعد مضي الوقت لا يتصف بالكمال وايضا جعل كل الوقت سببا بعد الفوات
لا يصح في الكافر الذي اسلم في اخر الوقت لعدم اهليته للوجوب في جميع الاجزاء
ومن حكمه اي من حكم هذا النوع الذي جعل الوقت ظرفا له اشتراط نية التعيين يعني تعيين
فرض الوقت لانه ظرف يسع فيه غير الفرض وذكر فرض الوقت ليس بشرط عند البعض ولو
نوى فرض الظهر يكفي والاصح انه شرط لان فرض الظهر يكون اداء وقضاء فلا يتعين
للاداء الا بذكر فرض الوقت ولا يسقط اي التعيين بضيق الوقت بان ضاق الوقت بحيث
لا يسع فيه غير الواجب وفيه دفع لمن توهم ان الحكم ينتفي بانتفاء السبب وسبب التعيين
توسعة الوقت واذا ضاق وزال التوسعة ينبغي ان يسقط التعيين (اي التعيين) واجاب بانه (اي توسعة الوقت)
لا يسقط لان الحكم قد لا يزول بزوال السبب كالتبختر في الطواف وعدم السقوط
ههنا من ذلك القبيل ثم يمكن ان يقال المعنى الموجب للتعيين عند السعة تعدد المشروع
وذلك باق عند الضيق فلا يسقط التعيين ولا يتعين بالتعيين اي لا يتعين بعض
اجزاء الوقت بتعيين العبد نصا بان يقول عينت هذا الجزء للسببية وتجويز الاداء
بعده او قصدا بان ينوي ذلك الا بالاداء يعني بعض الاجزاء انما يتعين باتصال الاداء به

اي الجزء — بالفعل

قوله لان الناقص لا يؤدي عن الكامل الاظهر لا يتأدى بكامل
جامع الاسرار عزمي

لانه يجوز فيه النفل القضاء ونحوها فلكونه مشروعا متعددا

الاداء

لان التعيين وضع الاسباب فليس للعبد ذلك وانما له الاختيار في تعيينه فعلا بان
يؤدي في اي جزء يريد كالحانث اي كما ان الحانث في اليمين له ان يختار في الكفارة
احد الامور من الاعتاق والكسوة والاطعام ولو عين احدها لا يتعين بل له ان يفعل الاخر
او يكون الوقت معيارا له اي مقدارا لذلك الواجب حتى يزداد بزيادته وينقص
بنقصانه وسببا لوجوبه كشهر رمضان اما كونه سببا فلانه اضيف اليه وقيل صوم
شهر رمضان فان اضافة الصوم الى الشهر دليل على السببية لان الاصل في الاضافات
اضافة المسبب الى السبب لانه حادث به وقد يضاف الى الشرط مجازا لوجود
الحكم عنده وهو شرط لادائه ايضا الا انه لم يذكره لانه عرف من كونه موقتا ان
الوقت شرط لادائه بخلاف كونه سببا ومعيارا لان الوقت قد لا يكون سببا كما
في المنذور المعين ولا معيارا كوقت الصلوة ولهذا خصهما بالذكر فان قلت السبب
اما الشهر كله او جزء منه وهو اليوم الكامل فسر باه به لئلا يرد عليه الكافر اذا اسلم في
النهار لا يجب عليه صوم ذلك اليوم مع ان تهود جزء الشهر حاصل فعلى الاول يلزم
عدم جواز الصوم في الشهر والغاء المعيارية وعلى الثاني لا يكون الاضافة الى الشهر
دليل السببية لان ما هو مضاف اليه ليس بسبب وما هو سبب ليس مضاف اليه والاضافة
الى جزء غير مسموع قلت السبب الشهر كله كما اختاره السرخسي لكن نقل منه الى جزء منه
رعاية للمعيارية كما قلنا بمثله في باب الصلوة رعاية للظرفية فيصير غيره منتفيا
بذا نتيجة كونه معيارا وسببا فلا يصير غيره مشروعا يؤيده قوله عم اذا انسلخ شعبان
فلا صوم الا رمضان ولا يشترط نية التعيين اي نية كون صومه من رمضان قال
الشافعي يشترط نية فرض رمضان لان صفة الفرضية عبادة كاصل الصوم فيشترط
النية بالوصف لئلا يلزم الجبر في صفة العبادة كما شرطت باصله قلنا لما صار
الصوم متعينا في الزمان صار كالمتعين في المكان والاطلاق في المتعين تعيين
فلا حاجة الى نية التعيين فيصاب بمطلق الاسم اي بمطلق نية الصوم كما
اذا كان في الدار زيد وحده وقلت يا انسان تعين هو لعدم مزاحمة غيره
اياه ومع الخطاء في الوصف بان نوى النفل او واجبا اخر لانه نوى الاصل
الوصف والوقت قابل للاصل دون الوصف فيبطل الوصف ويبقى اطلاق اصل

كشهر رمضان فانه مقدار للصوم المفروضة فلا يسع فيه سوى
الفرض كالنفل والواجب الاخر بخلاف الظرف كوقت الصلوة
فانه يسع فيه سوى الفرض كالنفل والقضاء

لعله صوم الوقت

ولو الغاء المعيارية لعدم تحقق الصوم في الليالي

اصل الصوم فان قلت نية النفل اعراض عن الفرض فصار بمنزلة ترك النية قلت
الاعراض انما يثبت في ضمن نية النفل وقد لغت فيلغوا ما في ضمنها الا في المسافر
ينوي واجبا آخر المستثنى منه محذوف يعني يصاب فرض الوقت مع الخطاء في الوصف
في حق كل احد الا في المسافر فان الصوم لا يصاب في حقه مع الخطاء في وصفه بل
يقع عما نوى عند ابي حنيفة قيد به لان عندهما المسافر كالمقيم في هذا الحكم لان
السبب وهو شهود الشهر قد تحقق في حقهما الا ان الشرع اثبت له الترخص بالفطر
فاذا ترك الترخص كان المسافر والمقيم سواء فيقع عن الفرض وله ان وجوب الاداء
لما سقط عن المسافر صار رمضان في حق ادائه بمنزلة شعبان فاذا نوى نفلا او واجبا آخر
في شعبان يصح فكذا في رمضان بخلاف المريض خبر مبتدء محذوف اي المسافر
بخلاف المريض فانه اذا نوى واجبا آخر او النفل يقع عن صوم الوقت لان رخصته
متعلقة بحقيقة العجز فاذا صام فقد فات سبب الرخصة في حقه فالتحق بالصحيح
فيقع ما نوى عن فرض الوقت وهو مختار فخر الاسلام وشمس الائمة وتابعهما المص
ولكن اكثر المشايخ وصاحب الهداية على ان المريض اذا نوى النفل او واجبا
اخر يقع عما نوى كالمسافر لان رخصته متعلقة بخوف ازدياد المرض لا بحقيقة العجز
فكان كالمسافر ووفق بعض العلماء بينهما بان المرض متنوع الى ما يضر به الصوم كوجع الراس
والعين والحميات والى ما لا يضر به كالامراض الرطوبية وفساد الهضم وغيرها
والترخص بخوف ازدياد المرض يكون في النوع الاول والترخص بحقيقة العجز في النوع
الثاني وفي النفل عنه روايتان يعني اذا نوى المسافر النفل روى ابن سماعة عن
ابي ح انه لا يصح بل يقع عن فرض الوقت وهو الاصح لان ترخص الفطر للمسافر لما
كان لكونه اخف نظرا الى منافع بدنه فلان يجوز له الترخص بما هو اخف عليه نظرا الى
مصالح دينه كان اولى والفائدة في النفل الثواب وهو في فرض الوقت اكثر
فلا يصح النفل وروى الحسن عن ابي ح انه يصح لانه لما كان الوقت في حقه كشعبان يصح
النفل فيه كما في شعبان قيد بالنفل لانه ان اطلق النية فالاصح انه يقع عن الفرض
على جميع الروايات لانه لما لم يعرض عن فرض الوقت بصريح نية النفل انصرف اطلاق
النية منه الى صوم الوقت او يكون الوقت معيارا لا سببا كقضاء رمضان

فيتعلق الترخص في النوع الاول بخوف ازدياد المرض ولم يشترط
فيه العجز الحقيقي دفعا للحرج وتعلق في النوع الثاني بحقيقة العجز
فاذا صام بهذا المريض عن واجب اخر او النفل ولم
يهلك ظهر انه لم يكن عاجزا فلم يثبت له الترخص
فيقع عن فرض الوقت فاما المريض الذي يضره الصوم
اذا صام عن واجب اخر او النفل يقع عما نوى لانه
تعلق الترخص بعجز مقدر وهو ازدياد المرض كالمسافر
فيستقيم جواب كلا الفريقين
حاشية الانوار

والنذر المطلق هذا هو النوع الثالث من الموقتة اما كون الوقت معيارا له فظ واما
كونه ليس سببا فلان السبب في القضاء ما هو سبب الاداء وهو شهود الشهر وصوم
النذر النذر فان قلت قيدت النذر بالمطلق وهذا مشعر بان النذر المعين لا يكون
من هذا القسم ولم يكن من القسم الثاني فلا يكون الاقسام منحصرة في الاربع قلنا النذر
المعين من القسم الثالث لانه معيار لا سبب لان سببه النذر لكن له شبه بالقسم
الثاني في تعيين الوقت لذلك الصوم ولهذا يتادى بمطلق النية وبنية النفل
لكن لا يتادى بنية واجب آخر لان تعيين وقت المنذور حصل بتعيين الناذر
فيؤثر فيما هو حق الناذر كالنفل ولا يؤثر فيما هو حق الشارع وهو الواجب الاخر
ولا يشترط فيه نية التعيين اي النية من الليل لان الاوقات غير متعينة للصيام فيقع الامساك
في اول اليوم من مشروع الوقت وهو النفل لا يقع من القضاء واما اذا نوى من
الليل فينعقد الامساك من اول النهار لمحتمل الوقت وهو القضاء ولا يحتمل الوقت
لان وقته العمر بخلاف الاولين وهما الصوم والصلوة لانهما مشروعان في الوقت
المعين فيفوتان بفواته او يكون مشكلا هذا النوع الرابع من الموقتة يشبه المعيار والظرف
كالحج فانه يشبه المعيار من جهة انه لا يصح في عام واحد الا حج واحد كالنهار للصوم
ويشبه الظرف من حيث ان اركان الحج لا يستغرق جميع اجزاء الوقت كوقت الصلوة
وتعين اشهر الحج من العام الاول عند ابي يوسف خلافا لمحمد رح ابان لاشكاله
بوجه اخر وهو ان الحج يجب عند ابي يوسف مضيقا لان ادراكه العام الثاني مشكوك
فصار اشهر الحج من العام الاول للاداء متعينا فاشبه المعيار وعند محمد يجب موسعا
ويجوز تاخيره من العام الاول واشهر الحج من كل عام صالح للاداء فاشبه وقت الصلوة
فان قلت لما ثبت ان وقته مضيق عند ابي يوسف وموسع عند محمد زال الاشكال
قلنا لا لان كل واحد منهما لم يجزم بما حكم به فابو يوسف حكم بالتضيق للاحتياط حتى لو
ادرك العام الثاني وحج فيه كان اداء بالاتفاق ومحمد حكم بالتوسيع بناء على ان الاصل
في الحيوة البقاء ولهذا لو مات قبل ادراك العام الثاني كان العام الاول متعينا
للاداء عنده فبقي الاشكال واثر الخلاف يظهر في الاثم فعند ابي يوسف ياثم ان لم
يؤد في العام الاول وعند محمد لا ياثم الا اذا غلب على ظنه انه ان اخر يفوت لم

قوله كالحج اطلاق الاشكال على الحج مجاز والاشكال في وقته لا في نفسه فيكون من اطلاق المحل وارادة الحال رح

قوله فاشبه المعيار من جهة انه لا يسع واجبين من جنس واحد عزمي

لم يحل له التاخير فيصير مضيقا ويتادى الحج باطلاق النية بان يقول اللهم اني اريد الحج لان
ظاهر حال المسلم الواجب عليه الحج بعد تحمل مشاق السفر ان لا ينوي النفل فيتعين الفرض
بدلالة الحال فيصرف اطلاق النية اليه وللقائل ان يقول يشكل على هذا مسئلة ضيق الوقت
فانه اذا لم يبق من الوقت الا قدر ما يسع فيه فرض الوقت ففي هذه الصورة يشترط
نية التعيين ولا يتادى بمطلق النية مع وجود الدلالة من جهة المؤدي فان المسلم
لا يشتغل بفوت الفرض باداء النفل لا بنية النفل يعني لو نوى النفل يقع عما نوى عندنا
لان الدلالة لا تقاوم الصريح وقال الشافعي يلغوا نيته ويقع عن الفرض لان السفيه يحجر
في امر الدنيا صيانة لماله وهو في امر دينه اولى فيلغوا نية النفل ويبقى اصل النية فيتادى
به فرض الحج واجيب عنه بانه لو حجر عن النفل لوقع حجه فرضا من غير اختيار وذلك
بط فان قال هذا وارد عليكم حيث جوزتم رمضان بنية النفل مع انه يلزم منه اداء
الصوم من غير اختيار قلنا في رمضان اذا نوى النفل بطل الوصف لان الوقت غير
قابل له فبقي اصل النية بخلاف الحج لان وقته قابل للنفل فيثبت صفة النفل فيتحقق الاعراض
عن الفرض ومعه لا يثبت الفرض والكفار مخاطبون بالامر بالايمان لانه عم بعث
الى الناس كافة لدعوة الايمان كما قال الله تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا
الى قوله فامنوا بالله ورسوله وبالمشروع من العقوبات كالحدود والقصاص
عند تقرر اسبابها لانها للزجر وهم اليق بها وبالمعاملات لان المطلوب بها امر دنيوي
وهم اليق بها فقد آثروا الدنيا على العقبى وبالشرايع كالصلوة والصوم وغيرهما في
حكم المواخذة في الآخرة بلا خلاف فيعاقبون على ترك اعتقاد وجوب العبادات
في الدنيا كما يعاقبون على اصل كفرهم لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين
يعني من المسلمين المعتقدين فرضية الصلوة وهذا التاويل منقول من اهل التفسير فثبت
ان الخطاب يتناولهم في حق المواخذة واما في وجوب الاداء في احكام الدنيا
فكذلك مخاطبون عند البعض وهم الشافعي والعراقيون من مشايخنا فانهم
ذهبوا الى ان اداء العبادات واجب عليهم لم يريدوا بذلك ان اداءها جائز عليهم
في حال الكفر ولا قضاءها واجب عليهم بعد الاسلام بل ارادوا انهم يعاقبون بترك
العبادات بشرط تقديم الايمان زيادة على عقوبة الكفر فان قلت الايمان اصل

قوله فان قلت الخ هذا السؤال نشأ من قوله بشرط تقديم الايمان وحاصله ان الايمان اصل العبادات اورأس الطاعات فكيف يجعل شرطا وشرط الوجوب الفروع اذ فيه قلب الموضوع رحمه الله

العبادات فكيف يثبت تبعا لوجوب الفروع الا يرى ان السيد اذا قال لعبده تزوج

اربعا لا يثبت به الحرية قلت لم يريدوا انه يثبت في ضمن الامر بالفروع بل وجوبه ثابت

بالدلايل المستقلة والصحيح انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط من العبادات

كالصلوة والصوم ولا يعاقبون بتركها لقوله عم لمعاذ رض حين بعثه الى اليمن

انك لتاتي قوما اهل كتاب فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله واني رسول الله

فانهم ان اطاعوك فاعلمهم ان الله فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة الحديث

فهذا تصريح بان وجوب اداء الشرايع يترتب على الاجابة بالايمان قيد بما يحتمل

السقوط لان ما لا يحتمل السقوط كالايمان فانهم مخاطبون به اتفاقا فمحل الخلاف هو

الوجوب في حق المواخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المواخذة بترك

اعتقاد الوجوب **ومنه** اي من الخاص النهي قدم الامر لانه لطلب الوجود

والنهي لطلب العدم والوجود اشرف من العدم وهو قول القايل لغيره على سبيل

الاستعلاء لا تفعل فانه يقتضي صفة القبح للمنهي عنه ضرورة حكمة الناهي قال الله تعالى

وينهى عن الفحشاء والمنكر والمباحث المذكورة في الامر في قيود التعريف والاحترازات

وبيان الاختلافات في الحسن من انه شرعي او عقلي آتية في النهي وهو اي المنهي عنه اما

ان يكون قبيحا لعينه وذلك نوعان وضعا وشرعا منصوبان على التمييز من نوعان

لان نوعية الشيء تكون باعتبار الامور او لغيره معطوف على قوله لعينه وذلك

نوعان وضعا اراد به ما يكون لازما للمنهي عنه بحيث لا يقبل الانفكاك ومجاورا

اراد به ما يكون مصاحبا ومقارنا في الجملة كالكفر مثال ما قبح لعينه وضعا لان واضع

اللغة وضع هذا اللفظ لفعل هو قبيح في ذاته عقلا من غير ورود الشرع به لان قبح كفران

المنعم مركوز في العقول وبيع الحر مثال ما قبح لعينه شرعا لان العقل يجوز بيع الحر

كما عرف في قصة يوسف عم وانما قبح شرعا لان البيع مبادلة مال بمال شرعا و

الحر ليس بمال فيكون حقيقته قبيحة شرعا لا وضعا لان العقل لا يحكم بقبحه وصوم يوم

النحر مثال ما قبح لغيره وصفا قايما بالمنهي عنه بمعنى انه منهي عنه لا بذاته لانه في ذاته

امساك لله تعالى بل باعتبار وصفه وهو انه يوم عيد وضيافة الله تعالى وفي الصوم

اعراض عنها والخلل الوارد في الصوم من جهة الوقت بمنزلة الصادر من نفس

لان الكافر لا يقدر على ادائها حالة الكفر لعدم شرطه وهو الايمان
ولا يجوز كونه مامورا بالاداء بشرط تقديم الايمان لان
الايمان اصل فلا يكون تبعا عيني

له لعدم تصور الانفكاك عنه لان الوقت داخل في تعريف الصوم ووصف

الجزء وصف للكل والبيع وقت النداء مثال ما قبح لغيره لمعنى مجاور للبيع وهو ترك

السعي للجمعة وهو قابل للانفكاك عنه اذ قد يوجد الاخلال بالسعي بدون البيع بان يمكث

في بيته والبيع بدون الاخلال كما اذا باع في حالة السعي في الطريق وكذا وطي الحايض

منهي عنه لمعنى مجاور وهو الاذى لا لذاته لان وطي المنكوحة جايز والانفكاك الاذى

عنها ممكن بزوال الحيض وكذا الصلوة في الارض المغصوبة منهي عنها لشغل ملك الغير

والصلوة بدون الشغل ممكنة بان ياذن مالكها فان قلت لا نم زوال الاذى عن الوطي

حال الحيض وانفكاك الصلوة عن الشغل حال الغصب فانه لو اذن المالك او

طهرت الحايض لم يكونا منهيين والكلام في حال النهي قلت ليس الكلام في حال كونهما

منهيين بل المراد منه امكان خلو الوطي والصلوة عن الحرمة في هذين المحلين بعينهما

بخلاف صوم يوم العيد لانه لا ينفك عن الاعراض عن ضيافته تعالى والله اعلم الحق

للقبح لما كان بمنزلة الوصف في القسم الاول كان شديد الاتصال به فاوجب

فساد المشروع لان الشارع في الصوم يوم النحر مباشر للمعصية لانه بنفس الشروع صار

صايما فصار ما انعقد به مشروعا ومحظورا وفي المضي عليه تقرير ما انعقد مشروعا

وهو واجب عند البعض خلافا للشافعي وتقرير المعصية وهو حرام اتفاقا فرجح

جانب الترك فلم يلزم القضاء وانما صح نذره من جهة ان الصوم عبادة لا من جهة

انه معصية وهو ترك الاجابة ولهذا قالوا لو صرح بذكر المنهي عنه وقال لله علي

صوم يوم النحر لم يصح نذره كما لو قالت لله علي صوم يوم الحيض بخلاف ما لو قالت غدا

وكان الغد يوم حيضها صح نذرها بخلاف الصلوة في الاوقات المكروهة وانما

وجب قضاؤها لان بعضها من القيام والقراءة كان عبادة وان لم تتم صلوة

ما لم يجتمع ولم يتقيد بالسجدة والمنهي عنها هو الصلوة والمضي فيها يكون امتناعا

عن ابطال العمل وهو واجب تحصيلا للطاعة وتحصيلا للمعصية وترك المضي

يكون امتناعا عن معصية بطاعة وارتكابا بالمعصية وهي ابطال العمل فرجح جهة

المضي فاذا تركه يلزمه القضاء وفي القسم الثاني لما كان ممكن الانفكاك اوجب

صحة البيع وقت النداء حتى افاد الملك بالقبض مع كراهة التنزيه فان قلت

قوله والعدم تصور الانفكاك عنه اي انفكاك الخلل المذكور عن
الصوم كما هو شان الوصف على ما ينبغي تفسيره عزمي

قوله وانما صح نذره قال في الهداية اذا قال لله علي صوم يوم النحر
افطر وقضى فهذا النذر صحيح عندنا خلافا لزفر والشافعي
عزمي

بخلاف الصلوة في الاوقات لانه اذا شرع في الصلوة في الاوقات
المكروهة وتركها يلزم قضاؤها

قوله مع كراهة التنزيه لو قال مع كراهة التحريم لكان اجل
ليكون التزيد الا في محله عزمي

ان ارادوا بالكراهة كراهة التحريم وهي ان يستحق فاعله محذورا دون العقوبة
كحرمان الشفاعة يكون الثاني مثل الاول في فرض دونه هذا خلف وان ارادوا
بها كراهة التنزيه لزم ان لا يكفر مستحل وطي الحائض والمنصوص خلافه قلنا نختار انها
كراهة التنزيه وانما يكفر مستحله لان حرمته ثبتت بالاجماع كذا في شرح الاكملي وجامع
الاسرار وفيه تامل لان وطي الحائض اذا كان مكروها كيف تثبت حرمته والنهي
المطلق عن الافعال الحسية وهي التي لها وجود حسيا من غير توقف على الشرع كالقتل
والزنا وشرب الخمر فانها كانت معلومة قبل ورود الشرع يقع على القسم
الاول وهو القبح لعينه الا اذا قام الدليل بخلافه فانه يقتضي القبح لغيره كالنهي
عن الوطي في حالة الحيض وعن اتخاذ الدواب كراسي وعن المشي في نعل واحد فان
الدليل دل على ان النهي لمعنى الاذى والشفقة لا لعين هذه الاشياء وعن الامور
الشرعية اي عن الافعال التي تتوقف معرفتها على الشرع كالصوم والصلوة والبيع
والاجارة فان قلت لا تتوقف معرفة البيع والاجارة على الشرع لتحققهما
بين الملل قبله قلنا كان الموجود بينهم مبادلة المال بالمال او المنفعة والشرع
زاد على ذلك اهلية العاقدين ومحلية المعقود عليه وغير ذلك وفي
تمليك المنافع بعوض زاد الاهلية والمحلية وكون المستاجر معلوما والاجرة
والمدة معلومتين ومعرفتهما بهذه الشرائط موقوفة على الشرع كذا قاله
الشراح ولقائل ان يقول ما عدد ثم من الحسيات انما كانوا يعرفونها من حيث انها
افعال واما معرفتها من حيث كونها على صفة معلومة وهي ان القتل انما يوجب
القصاص اذا كان المقتول محقون الدم على التابيد وقد قتل باله كذا عمدا ولكونه
القاتل اهلا له وكذا الزنا من حيث كونها وطئا في القبل من غير الملك وشبهته وكونه
الشبهة اما في الفعل او في المحل موجب للرجم او الجلد فلا تحصل الا بالشرع فلا فرق
بين القسمين والصواب ان يفسر الافعال الحسية بما لم يتصرف الشارع فيه بجوزه
في غير محل العوارض فيندفع الاشكال على الذي اتصل به وصفا اي يقع على القسم الذي
قبح لمعنى في وصفه يعني المنهي عنه بعد النهي مشروعا باصله دون وصفه الا اذا دل دليل
على كونه قبيحا لعينه فلا يكون مشروعا كالنهي عن بيع المضامين والملاقيح وصلوة المحدث

المحدث فانها افعال شرعية قبحت لعينها وبما ذكرنا يعرف ان اطلاق المصنف عن قيد المطلق
وعن الاستثناء ايجاز مخل فان قلت النهي عن الصلوة في الارض المغصوبة نهي عن
الافعال الشرعية وليس مما اتصل به وصفا بل من قبيل ما اجتمع به مجاورا قلنا المراد به ما يكون
قبيحا لغيره بدون اعتبار الجهة الزائدة كما ان القبيح لعينه يفيد التحريم بتقسيمه من غير نظر
الى كون احدهما وصفا والاخر شرعا خص ما اتصل به وصفا بالذكر لكونه اكثر واشهر
لان القبح ثبت اقتضاء للنهي عنه فلا يتحقق اي لا يمكن ان يثبت القبح على وجه يبطل به
اي بذلك الوجه المقتضي وهو النهي بيانه ان الله تعالى نهى عباده ابتلاء فلا بد ان يكون
المنهي عنه متصور الوجود حتى يكون العبد مبتلا بين ان يفعله فيعاقب او يتركه
فيثاب ولو كان قبيحا لعينه في الشرعيات يكون باطلا ولا يمكن وجوده شرعا والنهي
عن المستحيل عبث كما يقال للاعمى لا تبصر فيبطل النهي المقتضي وفيه ابطال للقبح المقتضى
فيعود على موضوعه بالنقض واذا حمل القبح على القبح لغيره يكون المنهي عنه ممكنا والمقتضى
وهو القبح محفوظا والمقتضي وهو النهي ايضا محفوظا وتحقيقه ان النسخ عبارة
عن رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر والنهي تصرف في المخاطب بالمنع لانه موضوع لطلب
الكف عن الفعل فيكون الامتناع في المنسوخ بناء على عدم ذلك الشيء فلا يثاب
عليه والعدم في المنهي عنه بناء على الامتناع الاختياري والاول ينافي الوجود
والثاني لا ينافيه ولقائل ان يقول انه بعد كونه مصادرة على المطلوب يرد
عليه ان النهي قد يكون طريقا للنسخ في بعض الاحكام الشرعية فان تم هذا الدليل
تبطل القاعدة وان لم يتم سقط قولكم لا بد ان يكون المنهي عنه متصور الوجود ومنع
قولهم والا يكون مستحيلا بانا لا نسلم استحالته عقلا وعدم المشروعية لا ينافي الامكان
الذاتي ومبنى التكليف عليه الا يرى ان الله تعالى كلف ابا جهل بالايمان مع علمه بانتفاء
وقوعه لكونه ممكنا بالذات والاقرب ان يقال الشيء اذا كان مشروعا ثم
نهي عنه دل على ان عينه ليس بقبيح اذ لو كان قبيحا لعينه لما صار مشروعا في الجملة ولهذا
هذا التفريع بالمسائل على ما مهده من الاصل اي ولكون النهي عن الافعال الشرعية واقعا على
ما قبح لغيره كان الربوا وهو معاوضة مال بمال وفي احد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق
بعقد المعاوضة وساير البيوع الفاسدة كالبيع بشرط فاسد وهو شرط لا يقتضيه

العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق
وكالبيع بالخمر وغيرهما وصوم يوم النحر وايام المنهية مشروعا باصله واما في الربوا
والبيوع الفاسدة فلان الركن وهو الايجاب والقبول وجد من الاهل في المحل فيكون
مشروعا موجبا للملك اذا اتصل به القبض وانما شرط القبض لكون سببه فاسدا
والحرمة لا تنافي ملك اليمين كجلد الميتة واما في صوم يوم النحر فلان الصوم مشروع فيه
من حيث انه يوم ولهذا لو نذر ان يصوم يوم النحر صح ولكن يفطر ويقضيه وفي الدراية
لو صامه يكون مؤديا لانه كذلك الثاني من غير مشروع بوصفه وهو الدرهم الزايد في
الربوا لان المبادلة لم توجد فيه ولكن الزايد فرع على المزيد فيكون كالوصف والشرط
الفاسد في البيوع الفاسدة لانه امر زايد والخمر مال غير متقوم فجعلها ثمنا يفسده
لكون الثمن غير مقصود ولهذا لو هلك لا ينفسخ العقد والمقصود من البيع المبيع
ولهذا لو هلك ينفسخ فجعل الثمن تابعا وجاريا مجرى الوصف لتعلق النهي بالوصف
لا بالاصل ولا يلزم من قبح الوصف قبح الاصل اذا اتصل والنهي عن بيع الحر
والمضامين جمع مضمون وهو ما في ظهور الاباء والملاقيح وهي ما في ارحام الامهات
ونكاح المحارم مجاز عن النفي هذا جواب عما يرد نقضا على الاصل وهو ان هذه
التصرفات شرعية والنهي عنها كان ينبغي ان يقتضي مشروعيتها وليس كذلك لان هذه
العقود لا تنعقد اصلا ولا يفيد الملك فاجاب بان النهي عن هذه العقود
مجاز عن النفي لان محل البيع والنكاح معدوم فكان النهي عن هذه التصرفات
نسخا لعدم محله اي محل النهي وللقائل ان يقول ان اراد بالنسخ الاعدام فقد
عرف ذلك من جعله مجازا عن النفي فلا حاجة الى التطويل وان اراد به النسخ
المصطلح وهو بيان انتهاء الحكم الشرعي فذلك موقوف على مشروعية هذه
الامور قبل النهي وذا غير معلوم فان قلت انها مباحة بالاباحة الاصلية
قلنا لا يتم بهذا المقصود لان رفع الاباحة الاصلية لا يكون نسخا فان قلت
ثبت مشروعيتها بتقرير النبي عم في الابتداء حيث لم ينه عنها في اول زمان
نبوته قلت انما يتم لو ثبت علمه عم بوقوعه في زمان نبوته مع قدرته على الانكار
وذلك يتوقف على النقل فان قلت قوله والنهي عن بيع الحر تكرار لانه ذكر

قوله والنهي عن بيع الحر الخ جواب عما يرد على الاصل المذكور
وهو ان النهي عن بيع الحر والمضامين والملاقيح ونكاح المحارم
نهي عن الامور الشرعية ومع هذا لم تقتضي المشروعية حتى لم
ينعقد هذه العقود ولم يفد الملك بالقبض فاجاب
بان النهي عن هذه العقود مجاز عن النفي لانها اضيفت
الى غير محلها فصارت عبثا والنفي نسخ فاقتضى عدم
المشروعية
قرمي

٢٧

ذكر فيما تقدم ان بيع الحر قبيح لعينه ولا يكون مشروعا اصلا فلا ذكر ههنا كان باعتبار اقسام
القبيح وههنا باعتبار ما ورد على القاعدة من سؤال قال الشافعي في البابين اي
في الحسية والشرعية ينصرف النهي المطلق الى القسم الاول اي الى ما قبح لعينه فلا يكون مشروعا
الا اذا دل الدليل على خلافه كالنهي عن القربان حال الحيض فيكون قبيحا لغيره قول
بكمال القبح حال اي قائل بان النهي يقتضي القبح مطلقا والمطلق ينصرف الى الكمال
او مفعول مطلق كما قلنا في الحسن في الامر اي قلنا الامر المطلق يقتضي ان يكون المامور به
حسنا لعينه ثمرة الخلاف تظهر في ترتب الاحكام عليه مثلا الشارع وضع بعض
افعال المكلف لاحكام مقصودة كالصوم للثواب والبيع للملك وقد نهى عن ذلك
في بعض المواضع فمن جعل المنهي قبيحا لعينه حكم بارتفاع الوضع الشرعي للتنافي بين الو
ضع الشرعي والقبح الذاتي فلا يكون صوم يوم العيد سببا للثواب والبيع الفاسد
سببا للملك ومن جعله قبيحا لغيره يترتب عليه حكمه لان النهي في اقتضاء القبح حقيقة لصحة
تكذيب من قال نهي الشارع لا يقتضي القبح وهي من امارات الحقيقة كالامر اي كما قلنا
الامر في اقتضاء الحسن حقيقة ولان المنهي عنه معصية وفعله حرام فلا يكون مشروعا لان
كونه مشروعا يقتضي ان لا يكون حراما لما بينهما من التضاد فلا يجتمع كونه منهيا عنه مع كونه
مشروعا قلنا لا تنافي بين القبح والمشروعية لتغاير الجهتين اصلا ووصفا فانه مشروع
باصله وممنوع بوصفه ولهذا اي لكون المنهي عنه قبيحا لعينه قال الشافعي لا يثبت
حرمة المصاهرة بالزنا لانها نعمة من حيث ان الاجنبية التحقت بالامهات حتى حلت
الخلوة والمسافرة بها والزنا حرام محض فلا يكون سببا للنعمة اذ لا بد من المناسبة
بين الحكم والسبب جوابه ان الزنا لا يوجب الحرمة قصدا بل يوجبها الولد لانه من جزء
الواطي والموطوءة لكونه مخلوقا من مائهما فحرم الولد عليهما لان الاستمتاع بالجزء حرام
قال صلى الله عليه وسلم ناكح اليد ملعون ثم تعدى الحرمة منه الى فروعه من الابناء والبنات
واصوله من الاباء والامهات فكان كل منهما بعضا من الاخر بواسطة الولد فاقيم ما هو
سبب الولد وهو الوطي ودواعيه مقام الولد كما اقيم السفر مقام المشقة ثم لم
يعتبر في السبب كونه حلالا او حراما لانه خلف عن الولد وهو غير متصف
بالحل والحرمة وقد يوجد ولد الزنا اصلح من ولد الرشد فان قلت كان ينبغي ان

قبل ورود الشرع

قوله او مفعول مطلق اي قائل ذلك قولا كمال القبح فان ذلك كما لا اصل القول بكمال القبح ره

قوله لا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا اعلم ان حرمة المصاهرة عبارة
عن ثبوت حرمات اربع حرمة الموطوءة على اباء الواطي وان
علوا وحرمتها على ابنائه وان سفلوا وحرمة امهاتها وان علون
وحرمة بناتها وان سفلن على الواطي ره

ومن المعلوم ان الخلف عن شيء لا يعتبر فيه صفة الاصل بل يعتبر صفته
كالتراب فانه خلف عن الماء ولا يعتبر كونه ملوثا بل كونه مطهرا
لا يعتبر صفة الوطي من الحل والحرمة بل يعتبر هو العلوق ...
بالحرمة ... ابن ملك

يحرم زوجته بعد وجود الوطئ مرة لشبهة البعضية قلت سقطت حرمتها
لضرورة النسل ولا يفيد الغصب الملك يعني اذا غصب شيئا وهلك وقضى
بالضمان يملكه الغاصب عندنا وعنده لا وثمرة الخلاف تظهر في تملك الاكساب ووجوب
الكفن ونفوذ البيع له ان الملك نعمة يتصل بها الانسان الى مقاصد الدين والدنيا و
الغصب حرام فلا يكون سببا لها جوابه ان الملك لم يثبت بالغصب قصدا بل ثبت
شرطا لحكم شرعي وهو الضمان لان الضمان شرع جبر الفائت والفائت ملك المالك في
العين اذ لو لم يثبت لاجتمع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد وهذا لا يجوز فاذا
الملك ثبت شرطا لهذا الضمان فيكون حسنا لحسنه ولما خرج المغصوب عن ملك المالك
دخل في ملك الغاصب ضرورة انه لا سائبة في الاسلام وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت
قصدا وهذا الخلاف بناء على ان الضمان بمقابلة العين عندنا وبمقابلة اليد عنده
لا حاجة الى زوال ملك العين وليس فيه اجتماع البدل والمبدل منه ولا يكون سفر المعصية
كسفر الآبق وقاطع الطريق والباغي سببا للرخصة وهي قصر الصلوة لانها نعمة جوابه
ان سفر المعصية ليس بقبيح في نفسه بل العصيان في قطع الطريق وذلك مجاور له
فيكون كالبيع وقت النداء فيصلح سببا للرخصة ولا يملك الكافر مال المسلم
بالاستيلاء اي بالاحراز الى دار الحرب لان استيلاءهم معصية فلا يكون سببا للنعمة
جوابه ان استيلاءهم انما يكون معصية لو وقع على محل معصوم ولما احرزوا اموالنا
الى دارهم لم يبق محرزة لانه اما باليد او بالدار وقد عدما فيكون استيلاءهم على مال
مباح فيملكونه فان قلت هذه المسائل لا يصلح للتفريع لان النهي عن الافعال الحسية
ولا خلاف فيه قلنا المراد بيان ان النهي يقتضي بقاء المشروعية سواء كان المنهي عنه
شرعيا او حسيا فان قلت ابتداء الاستيلاء ورد على محل معصوم فلا يفيد زوال
العصمة بعده كمن اخذ صيد الحرم واخرجه لا يملكه وان هلك في يده يضمنه قلنا
الفعل الممتد له حكم الابتداء في حالة البقاء وكانه يحدث ساعة فساعة كما في
لبس الثوب في حق الحنث والاستيلاء فعل ممتد فصار بعد الادخال في دار الحرب
كانه استولى على مال غير معصوم ابتداء وكذا في الصيد بعد الاخراج يملكه حتى يجوز
بيعه واكله لكن يجب عليه ارساله فاذا لم يرسل يجب عليه الجزاء تعظيما للحرم

قوله قلت سقطت حرمتها لضرورة النسل كما سقطت حقيقة البعضية في حق آدم عم حتى حلت حواء رض له وحرمت بنته اذ لا ضرورة فيها عزمي

قوله كما في لبس الثوب في حق الحنث مثلا اذا قال والله لا البس هذا الثوب وهو لابسه يحنث في الحال كما اذا ابتدأ اللبس بعد الحلف عزمي

للحرم واما العام وهو في اللغة بمعنى الشامل وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف واخره عن
الخاص لانه كالجزء من العام اذ المفرد مقدم على الجمع فما يتناول لفظ يشمل بالوضع لم يذكر
الوضع ههنا اكتفاء بذكره في الخاص وهذا كالجنس افرادا اخرج به خاص العين كزيد
لانه لا يتناول الا فردا واحدا واسماء الاعداد ايضا كعشرة فانها لا تتناول افرادا
بل اجزاء لان افراد الشيء ما يصدق الشيء على كل واحد منها واحدا والعشرة لا يصدق
على واحد منها انه عشرة فقوله ما يتناول افرادا جنس شامل للمشترك متفقة الحدود
خرج به المشترك لانه يتناول افرادا مختلفة على سبيل الشمول احترز به عن النكرة
في سياق النفي فانها تتناول افرادا متفقة الحدود ولكن على طريق البدل لا الشمول
فاطلاق العام عليها مجاز مثال العام مسلمون لافراد مشتركة في معنى المسلم وزيدون
لافراد مشتركة في التسمية بزيد وانه اي العام قبل الخصوص يوجب الحكم فيما يتناوله
قطعا اي بحيث يقطع الشبهة عندنا كالخاص قال الشافعي موجبه ليس بقطعي لانه
يحتمل ان يخص قال الله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم المراد بالناس
الاول نعيم بن مسعود وبالناس الثاني اهل مكة ومع الاحتمال لا يثبت القطع ولنا
ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان لازما له حتى يقوم الدليل على خلافه ولو جاز ارادة
البعض من غير قرينة لارتفع الامان عن اللغة وهذا يؤدي الى التلبيس على السامع
والتكليف بما ليس في الوسع كذا قيل وللقائل ان يقول لا نم لزوم التلبيس لان اثر
الاحتمال في رفع القطع عن عمومه لا في العمل فان العمل بالعموم الظاهر واجب مع
الاحتمال عند الخصم ويمكن ان يجاب عنه بان ارادة الخصوص لما سقط
في حق العمل بالاتفاق سقط في حق العلم بالطريق الاولى لان العلم عمل القلب والقلب
اصل وعمل الجوارح تبع له يعني سقط في حق التبع ففي حق الاصل اولى فان قلت خبر الواحد
يحتمل واحتماله ساقط في حق العمل دون العلم قلنا ذلك احتمال ناش عن دليل وهو
بكونه غير متواتر حتى لو فرض تواتره زال الاحتمال وفائدة الخلاف تظهر في وجوب
اعتقاد العموم وجواز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد ابتداء وعندنا يجب اعتقاده
فلا يجوز تخصيصه وعنده لا يجب ويجوز تخصيصه حتى يجوز نسخ الخاص به اي بالعام
تفريع لكون العام موجبا لمدلوله قطعا كحديث العرنيين عرنة واد بحذاء عرفات

نحو جاءني القوم يوجب الحكم وهو نسبة المجيء الى كل افراد تناولها القوم توضيح

قوله وعندنا يجب اه وذلك لانه لما كان ظنيا عنده فيجوز تخصيصه بالظني الا بعد تخصيصه ابتداء وعندنا لما كان قطعيا لا يجوز تخصيصه بظني الا بعد تخصيصه بقطعي مثله لان التخصيص بطريق المعارضة لا بيان والظني لا يعارض القطعي وانما جاز تخصيصه بظني بعد تخصيصه بقطعي لانه صار ظنيا رهاوي

تصغير ما عرنية وهي قبيلة تنسب اليها العرنيون سقطت ياء التصغير عند النسبة
كما يقال في جهينة جهني وهو ما روى انس بن مالك رض ان قوما من عرينة
اتوا المدينة فلم توافقهم فاصفرت الوانهم وانتفخت بطونهم فامرهم الرسول عم
ان يخرجوا الى ابل الصدقة ويشربوا من البانها وابوالها ففعلوا وصحوا ثم ارتدوا
فقتلوا الرعاة واستاقوا الابل وبعث رسول الله عم في اثرهم قوما فاخذوا
فامر بقطع ايديهم وارجلهم من خلاف وسمل اعينهم وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا
هذا حديث خاص ورد في ابوال الابل نسخ بقوله عليه السلام استنزهوا
عن البول لان البول عام متناول ابوال الابل وغيرها لان اللام فيه للجنس
ضمن المنصوصات فيحمل على جميعها اذ لا عهد ولو لم يكن العام مثل الخاص لما صح نسخ
الاول بالثاني وحديث العرنيين متقدم لان المثلة التي تضمنها الحديث
منسوخة بالاتفاق لانها كانت في ابتداء الاسلام فان قلت الخاص يحتمل المجاز
وهذا الاحتمال ثابت في العام مع احتمال اخر وهو احتمال ارادة التخصيص
فكان ينبغي ان يرجح الخاص قلت الاحتمال الغير الناشئ عن الدليل لا يعتبر واحتمال
المجاز الواحد الذي لا قرينة له مساو لاحتمالات مجازات كثيرة لا قرينة لها
واذا اوصى بالخاتم لانسان ثم بالفص منه لاخر يعني ثم اوصى بفص خاتمه
لانسان اخر ان الحلقة للاول والفص بينهما نصفان لان العام مثل الخاص
في ايجاب الحكم فيثبت المساواة بينهما في الوصية بالفص فيكون الفص
بينهما هكذا ذكر شمس الائمة في زياداته وفخر الاسلام في البزدوي المسئلة
من غير ذكر خلاف قال المص في شرحه ما ذكر في المنظومة والهداية وزيادات
قاضي خان من الخلاف فيها فرواية شاذة وهو ان الفص عند ابي يوسف
للثاني سواء اوصاه بكلام موصول او مفصول لان الوصية لا تلزمه شيئا
في حيوته بل بعد مماته فكان بيان الموصول والمفصول سواء كما في الوصية
بالرقبة لانسان وبالخدمة لاخر وعند محمد اسم الخاتم عام يتناول الحلقة
والفص كان ايجاب الفص للثاني تخصيصا له وتخصيص العام انما يصح
موصولا فاذا كان مفصولا لا يكون معارضا لا تخصيصا فيكون الفص بينهما خلاف ما ذكر

قوله وسمل اعينهم اي فقأها بالشوك وقيل كحلهم بحديدة
كذا في لغة الحديث للسيوطي عزمي

قوله لان المثلة وهي ههنا قطع بعض الاعضاء عزمي

فان الخاتم عام والفص خاص فلو كان الخاص اقوى من العام لكان
الفص للثاني اكمل

قوله كما في الوصية بالرقبة اي حيث تكون الخدمة للثاني
وليس للاول الا الرقبة عزمي

ما ذكر من المسئلة لان الوصية بالرقبة لم تتناول الخدمة ولهذا صح استثناء الفص
من الخاتم ولم يصح استثناء الخدمة من الرقبة اعلم ان الخاتم ليس بعام حقيقة بل الفص
جزؤه فلا يصير اللفظ باعتبار الاجزاء عاما لكنه شبيه بالعام من حيث ان
الفص يدخل في اسم الخاتم ولا يجوز تخصيص قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله
عليه المراد به الذكر حال الذبح لاجماع السلف على ذلك والذكر باللسان
بقرينة كلمة على والذكر بالقلب بالتسمية غير مقرون بها كذا في المحيط هذا تفريع اخر على كون
العام قطعيا معطوف على قوله يجوز صورة المسئلة من ترك التسمية عامدا
حال الذبح لا يحل اكله عندنا ويحل عند الشافعي وهو يقول هذا مخصوص من قوله
تعالى مما لم يذكر اسم الله عليه بخبر الواحد وهو ما روي انه عليه السلام قال المسلم يذبح
على اسم الله سمى او لم يسم وبالقياس على الناسي فان من نسي اسم الله حال الذبح
يحل اكله اجماعا فيحل في العامد كذلك قلنا لا يحل اكله لانه منهي عنه والنهي يقتضي التحريم
وكلمة ما عامة قطعية في مفهومها فلا يجوز تخصيصها بخبر الواحد والقياس الظنيين
فان قلت التخصيص انما يجوز اذا بقي تحت العام ما يمكن العمل به وههنا لم يبق تحت
النص الا حالة العمد فلو الحق بالنسيان لم يبق النص معمولا به قلت يجوز
ان يكون مراده منه ما ذبح لغير الله كذبائح المشركين للاوثان والميتة بدليل ان
المشركين جادلوا المسلمين فقالوا انا كلون مما قتلتم ولا تأكلون مما قتله الله فانزل الله
تعالى الاية واجاب بجواب اعم وبنى الحرمة على وصف يشمل الكل وهو ترك
الذكر مع ان الحاق العامد بالناسي غير مستقيم لان الناسي عاجز يستحق للنظر
والعامد جان يستحق للتغليظ ومن دخله كان امنا يعني لا يجوز تخصيص هذه
الاية بالقياس وخبر الواحد صورة المسئلة من كان مباح الدم بردة او زنا
او غيرهما فالتجاء بالحرم لا يقتل فيه عندنا ولا يؤذى ولكن لا يطعم ولا يسقى
حتى يضطر الى الخروج ويقتل خارج الحرم ويقتل عند الشافعي لان الجاني قد
خص من الاية بقوله عم الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم وبالقياس على الطرف
فانه لو كان عليه قصاص في الطرف يستوفى في الحرم فلما لم يبطل دون الحقيقي
فاعلا بها اولى لانهما اي لان قوله وهو ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله وقوله ومن

دخله ليسا بمخصوصين فان الثاني غير مخصوص من الاية الاولى لان الثاني ذكر
فان الشرع اقام كونه مسلما مقام الذكر للعجز كما اقام الاكل ناسيا مقام الصوم
والقاتل غير مخصوص ايضا من الاية الثانية بما ذكره من الحديث لانه خبر واحد
لا يصلح ان يكون مخصصا ولئن سلم انه مشهور فمعناه لا يسقط العقوبة في الحرم
واما الاطراف فسالكة مسلك الاموال والاية تتناول النفس دون
الطرف لانه في حكم المال الضمير في كان يرجع الى نفس الداخل دون ماله وطرفه
وللقائل ان يقول مع جواز ان لا يطعم ولا يسقى ويموت جوعا وعطشا كيف
يثبت عموم الامن فان قلت الاستدلال بالاية مشكل لان ضمير دخله راجع الى
البيت لانه هو المذكور لا الحرم الا اذا وقع النزاع في الجاني اذا دخل البيت
فيصح التمسك بها ويثبت الحكم في الحرم لعدم القائل بالفصل فاما اذا سلم
الخصم ان دخول البيت يفيد الامن دون الحرم كما ذهب اليه بعض اصحاب
الشافعي فالالزام باطل لانه متعذر قلنا صفة الامن تعم البيت والحرم قال الله تعالى
اولم يروا انا جعلنا حرما آمنا ولما اخذ الحرم حكم البيت في الامن صارا بمنزلة
شيء واحد فجاز عود الضمير الى البيت متناولا للحرم ولهذا قال الله فيه آيات
بينات ولم يقل في حرمه مع ان مقام ابراهيم خارج البيت وما قيل المراد
من مقامه ما قام فيه وتعبد من البيت فاسد لانه من فسر الايات بالمقام اذ هو عطف
بيان لآيات وليس في كون البيت متعبدا له آيات بل هي ظهور قدميه في
الصخرة الصماء وغوصه فيها الى الكعب فان لحقه خصوص لما فرغ من بحث العام
قبل تخصيصه شرع في بحثه بعد لحوق التخصيص وهو قصر العام على بعض ما يتناوله
عند الشافعية واما عند الحنفية فهو قصره عليه بدليل مستقل لفظي مقارن
احترز بقوله مستقل عن الصفة والاستثناء والشرط والغاية وبقوله لفظي
عن العقلي كقوله تعالى خالق كل شيء فانه مخصوص منه كذا في بعض الشروح وللقائل
ان يقول المراد من الشيء في قوله تعالى خالق كل شيء المخلوق بقرينة اضافة الخالق اليه
فلا يتناوله فكيف يكون مخصوصا بالعقل وتخصيص الصبي والمجنون من خطابات
الشرع من هذا القبيل وعن الحسي نحو قوله تعالى واوتيت من كل شيء وبقوله مقارن

بعض

مقارن عن الناسخ وللقائل ان يقول هذا التعريف لم يتناول التخصيص في المرة
الثانية لانه ليس بمقارن فالاولى ان يجعل المقارنة شرطا له اول مرة لا داخلا
في ماهيته كذا قاله الشارح ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالمقارنة ان لا
يعرف تأخر دليل مخصص لا ان يصدر آمعا من النبي عم فيمكن ان لا يعرف تأخر دليل
آخر في المرة الثانية كما لم يعرف في المرة الاولى والعام اذا قصر على البعض
بغير دليل مستقل يكون حجة بلا شبهة اتفاقا اذا كان المخرج معلوما او مجهولا
كالربوا خص من قوله تعالى واحل الله البيع بقوله وحرم الربوا لان الربوا لغة هو
الفضل ومجرد الفضل ليس بحرام فقبل ورود البيان يكون نظير المخصوص المجهول
وبعد بيان النبي عم الربوا بالاشياء الستة وصحة تعليلها يكون نظير المخصوص
المعلوم واذا قصر بمستقل هل يبقى حجة قطعية بعد التخصيص ام لا فالصحيح من مذهبنا
انه لا يبقى قطعيا حتى يجوز تخصيصه بخبر الواحد كما خص الشيوخ والعجائز من قوله تعالى
فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم بقوله عليه السلام
لا تقتلوا الشيوخ والعجائز بعد تخصيصه باية الاستيمان وهي وان احد من المشركين
استجارك فاجره لكنه لا يسقط الاحتجاج به اي بالعام بعد ما خص كما روي ان
فاطمة رض احتجت على ابي بكر في ميراثها بعموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم مع ان
الكافر والقاتل خصا منه فلم ينكر احد احتجاجها به من الصحابة وعدل ابو بكر رض
في حرمانها الى الاحتجاج بقوله عم نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة
وكاية السرقة فانها يحتج بها مع ان سرقة ما دون النصاب والسرقة من غير الحرز
مخصوص بالاجماع عملا بشبه الاستثناء والنسخ يعني دليل الخصوص يشبه الاستثناء
من جهة الحكم لان كلا منهما لبيان ان المخصوص والمستثنى لم يدخل تحت الحكم ويشبه
الناسخ من جهة الصيغة لان كل منهما مستقل بنفسه فان كان المخصوص مجهولا
يوجب الجهالة في الباقي كالمستثنى المجهول فلا يبقى حجة كالمجمل قبل البيان وباعتبار
الصيغة يبقى كما كان لان المجهول لا يصلح ناسخا للمعلوم وجهالته لا تتعدى الى
النص لاستقلاله فعملنا بالشبهين وقلنا يبقى حجة ولا يكون قطعيا وان كان
معلوما فباعتبار الصيغة يحتمل التعليل لانه نص مستقل ومع تقدير التعليل يصير

قدر ما ثبتنا ولا العلة مخصوصا مما ثبتنا ولا العام وذلك القدر مجهول فاوجب
جهالة جهالة الباقي وباعتبار الحكم لا يصح التعليل لانه يشبه بالاستثناء وهو
لا يقبل التعليل لانه عدم بالعدم الاصلي اذ به يتبين ان المستثنى لم يدخل تحت حكم
العام لا انه دخل ثم خرج والعدم لا يقبل التعليل لان التعليل لتعدية الحكم الثابت
في الاصل الى الفرع فما ليس بثابت كيف يتعدى فوقع الشك فيه ايضا فباعتبار
الصيغة واحتمال التعليل لا يبقى حجة وباعتبار حكمه يبقى موجبا قطعيا فقلنا يبقى
حجة ولا يكون قطعيا فان قيل ينبغي ان يكون العام موجبا قطعيا في ما بقي تحته
اذا كان المخصوص معلوما كما قلتم في التخصيص بالعقل قلت بينهما فرق لان موجب
العقل لا يختلف فيكون معلوما بخلاف موجب التعليل لاحتمال ان يكون العلة غير
الوصف الذي جعل علة فان قلت دليل الخصوص لما شابه الناسخ والاستثناء
وهما لا يقبلان التعليل فدليل الخصوص كيف يقبله قلت المانع في الاستثناء عدم
استقلاله وفي الناسخ عدم خلوصه من معنى المعارضة اذ لو علل صار القياس
معارضا للنص وفي دليل الخصوص لم يوجد المانع فاحتمل التعليل فصار كما اي صار
دليل الخصوص على القول الاول الذي اعتبر فيه الشبهان جميعا وهو المختار نظير
هذه المسئلة وهي اذا باع عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما بعينه و
سمى ثمنه اي فصل ثمنه صح البيع ويلزم العقد في الذي لا خيار له لعدم جهالة
المبيع والثمن فان قلت كان ينبغي ان يفسد هذا البيع لانه جعل قبول العقد
فيما فيه خيار الشرط شرطا فاسدا فيما لا خيار فيه كما جعل ابو ح رح في بيع الحر والعبد
تفصيل الثمن قبول العقد في الحر شرطا فاسدا لقبوله في العبد قلنا الحر لم يكن محلا
للبيع واشتراط قبوله لم يكن من مقتضيات العقد فكان شرطا فاسدا وفي مسئلتنا
العبد الذي فيه الخيار داخل تحت العقد فكان اشتراط القبول فيه اشتراطا في
المبيع فلا يمنع صحة العقد فان قلت لم لم يجعل ابو ح رح كل الثمن مقابلا بالقن كما
جعل فيمن جمع بين من يصح نكاحها وبين من لا يصح كل المسمى مهرا لمن يصح قلت
لان العوض في البيع ينقسم على اجزاء المعوض فلو قلنا بوجوب كل الثمن بمقابلة القن
لتضرر المشتري حيث لم يرض بالتزام هذا القدر من الثمن الا بمقابلة مجموع المعوض بخلاف

قوله لاحتمال ان يكون العلة غير الوصف الذي جعلناه علة فان ذلك يختلف باجتهاد المجتهدين رح

قوله اذ لو علل اي الناسخ لصار القياس معارضا للنص وذلك لان عمل القياس المستنبط من الناسخ على وفق الناسخ وعمل الناسخ بطريق المعارضة فكذا عمل القياس المستنبط منه على سبيل المعارضة للنص العام فيكون تعليل الناسخ باطلا والمخصوص المعلوم مبين ان القدر المخصوص لم يتناوله العام ولم يرد منه معارض للنص واذا كان كذلك احتمل التعليل فجاز تعليله لعدم لزوم الفساد لانه لا يلزم منه معارضة القياس للنص اذا كان عمله بطريق البيان كما ان عمل القياس كذلك في محل الفرع يكون على وفق عمل الاصل رهاوي

بخلاف النكاح فانه لا يوزع فيه لعدم تجزية المحل وانما يقابل لهما باعتبار المزاحمة
فاذا لم يصح نكاح احديهما لم يوجد المزاحمة فلا ينقسم وجه كون المسئلة نظير دليل
الخصوص ان العبد الذي فيه الخيار داخل في الانعقاد لا الحكم فمن حيث انه داخل
يكون رد البيع بخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم يكون
رده بيان انه لم يدخل فيكون كالاستثناء واذا كان له شبهان يكون كالمخصوص
الذي له شبه بالناسخ وشبه بالاستثناء فرعاية شبه النسخ تقتضي صحة البيع في الصور
الاربع لان كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع بيعا واحدا فلا يكون بيعا
بالحصة ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء اعني كون محل الخيار غير داخل في الحكم تقتضي
فساد البيع في الصور كلها لوجود شرط الفاسد وهو جعل ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع
فلرعاية الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه صح البيع لشبه الناسخ وان جهل احدهما
لا يصح لشبه الاستثناء قيد بقوله بعينه وسمى ثمنه لانه ان عدم القيدان او وجد تفصيل
الثمن ولم يوجد تعيين من فيه الخيار او بالعكس لا يصح لجهالة المبيع او الثمن وفي هذه الصور
الثلث عملنا بشبه الاستثناء ففي الصورة الاولى يصير المبيع والثمن مجهولين لانه باشتراط
الخيار كانه استثنى احد العبدين من العقد باعتبار حكمه بحصته من الثمن فيصير كانه قال بعت
هذين العبدين بالف الا احدهما بحصته من الالف وذلك باطل فكذا هذا وفي الصورة
الثانية يصير المبيع مجهولا فيصير كانه قال بعت هذين العبدين بالف الا احدهما
بخمسمائة وفي الثالثة يصير الثمن مجهولا وجهالة الثمن ابتداء تمنع صحة العقد ويصير كانه
قال بعتهما بالف الا هذا بحصته من الالف وانما اعتبر شبه الاستثناء فيها دون شبه
الناسخ لانه لو اعتبر شبه الناسخ فيها فسد شرط الخيار لانه يكون كالناسخ المجهول
والناسخ المجهول يسقط بنفسه ويبطل واذا ابطل شرط الخيار لزم العقد في العبدين و
هو خلاف ما قصد فان قلت جهالة الثمن طارئة بعد صحة التسمية وكان ينبغي ان لا
يجوز البيع كما في بيع القن مع المدبر قلت محل الخيار لا يدخل تحت الحكم فيصير الثمن مجهولا
من الابتداء بخلاف المدبر فانه يدخل في العقد والحكم جميعا لانه قابل له بقضاء
القاضي ثم يخرج فيحدث جهالة الثمن وقيل انه اي العام المخصوص يسقط الاحتجاج به
اي لا يكون موجبا للحكم اصلا بل يجب التوقف الى البيان سواء كان المخصوص معلوما

اي هذه المسئلة على اربعة اوجه لانه اما ان يكون محل الخيار والثمن معلومين او محل الخيار معلوما والثمن مجهولا او بالعكس او كلاهما مجهولين ا م

احدها ان لا يعين الذي فيه الخيار ولا يفصل الثمن والثاني ان يفصل الثمن ولا يعين الذي فيه الخيار والثالث ان يعين الذي فيه الخيار ولا يفصل الثمن ففي هذه الوجوه الثلثة يفسد البيع وفي الرابع المذكور في الكتاب يصح البيع وهو ان يعين الذي فيه الخيار ويفصل الثمن جامع الاسرار

كقول الشارع اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة او مجهولا كما لو قال اقتلوا
المشركين ولا تقتلوا بعضهم هذا هو القول الثاني وهو مذهب الكرخي وعيسى بن
ابان كالاستثناء المجهول يعني تمسكوا بان دليل الخصوص يشبه الاستثناء لان
كل واحد منهما اي من الاستثناء والمخصص لبيان انه لم يدخل تحت الجملة قالوا اذا
كان دليل الخصوص مجهولا فجهالته توجب جهالة الباقي وان كان معلوما يكون
معلولا لاستقلاله وكون الاصل في النصوص التعليل فلا يدرى كم فرد من افراد
العام خرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا ايضا فصار اي دليل الخصوص على هذا
القول كالبيع المضاف الى حر وعبد بثمن واحد فانه باطل لان الحر لم يدخل
تحت الايجاب لكونه غير مال فصار العقد واردا على العبد بالحصة بان يقسم
الالف على قيمة العبد المبيع وقيمة الحر بعد ان يفرض عبدا وهو باطل لجهالة الثمن
البيع قيد بقوله بثمن واحد لانه لو فصل الثمن بان قال بعتهما بالف كل واحد بخمسمائة
صح في العبد عندهما خلافا لابي حنيفة وقيل انه اي العام بعد الخصوص يبقى كما كان
قبل الخصوص من كونه قطعيا او ظنيا على خلاف المذهبين اعتبارا بالناسخ لان
كل واحد منهما اي من دليل الخصوص والناسخ مستقل بنفسه بخلاف الاستثناء
فانه غير مستقل بمنزلة وصف غير قابل للتعليل ثم الدليل ان كان مجهولا لسقط
بنفسه لان المجهول لا يصلح ان يكون معارضا للمعلوم فيبقى العام على ما كان قبل
الخصوص وان كان معلوما لم يكن محتملا للتعليل كما ان الناسخ ليس بمحتمل له
فصار كما اذا باع عبدين بثمن واحد وهلك احدهما قبل التسليم الى المشتري
بطل البيع في الهالك لتعذر التسليم وصح في الحي بحصته لان الجهالة بامر عارض
فكان كالنسخ لان هلاك احد العبدين بعد تمام العقد ناسخ للبيع فيه لانه
يرفعه بعد ثبوته كما ان الناسخ رفع المنسوخ بعد ثبوته والقول الرابع وهو مذهب
عامة الاصوليين ولم يذكره المصنف وهو ان دليل الخصوص ان كان مجهولا فكما قال
الكرخي وان كان معلوما فكالاستثناء والاستثناء لا يقبل التعليل وكذا دليل
الخصوص فيبقى العام على ما كان من القطع والجواب عن كلا الفريقين ان فيما ذكرتم
اعمالا باحد الشبهين واهمالا للاخر وليس احد الشبهين اولى من الاخر والعمل بكليهما

بكليهما اولى وعن الرابع بان الاستثناء انما لا يقبل التعليل لكونه غير مستقل لا في
المخصص والعموم اما ان يكون بالصيغة والمعنى اي يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا
او بالمعنى لا غير اي يكون اللفظ مفردا موضوعا للجمع كرجال مثال العام صيغة ومعنى وكذا
نساء وان لم يكن من لفظه مفرد وسواء كان جمع قلة او كثرة او معرفا او منكرا هذا
مختار فخر الاسلام وتبعه المصنف الا ان العموم في القلة من الثلثة الى العشرة وفي الكثرة منها
الى الكل فان قلت العام عندك قطعي الدلالة فيما تناوله اذا لم يوجد المخصص
والجمع المنكر محتمل للكل واحد من المجموع من الثلثة الى غير النهاية فلا يحصل القطع بالحكم فيما
تناوله لانه ليس بشامل للجميع فضلا عن القطع وايضا كل عام يحتمل التخصيص والاستثناء
وهذا ليس كذلك قلت لا نم عدم تناوله بل هو محمول على الجميع عند عدم المانع
سلمنا ذلك لكن القول بكونه قطعي الدلالة انما يكون في العام المتفق عليه وهذا عام مختلف فيه
فلا يكون موجبه قطعيا كموجب العام الثابت بطريق الاحاد وقد صرح الامام
فخر الاسلام بان الجمع المنكر يحتمل التخصيص الى الثلثة وكذا قال الزمخشري في بحث مجي الا
بمعنى الصفة انه يجوز الاستثناء في الجمع المنكر وقوم مثال للعام بمعناه وصيغته مفرد
ولهذا يثنى ويجمع ويقال قومان واقوام فان قلت لفظ الجمع يثنى ويجمع فيقال
رماحان ورماحات قلت هذا شاذ ومراده ان القوم يثنى ويجمع من غير شذوذ
وهو متناول للجميع افراده لكل واحد فلو قال القوم الذي دخل هذا الحصن فله كذا
فدخل واحد لم يستحق شيئا فان قلت اذا لم يتناول فكيف صح استثناء الواحد
من القوم في قولك جاءني القوم الا زيدا قلت من حيث ان مجي المجموع لا يتصور
بدون كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من غير ان يثبت لكل فرد لم يصح استثناء
الواحد منه كما في قولك يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا وهذا كما يصح ان يقال
عندي عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا اذ ليس الحكم على الاحاد
بل على المجموع ومن وما يحتملان العموم اذا قلت في الشرط من زارني فله درهم
وكل من زاره يستحق العطاء واذا قلت في الاستفهام من في هذه الدار فيقال
زيد وبكر وخالد ويعد من فيها الى اخرهم واذا قلت في الخبر اعطي من زارني
درهما يستحق كل من زاره العطية والخصوص في بعض مواضع الخبر كما اذا قلت

ررت من اكرمني و زيد واحد العبيد هكذا فسره بعض الشراح وللقائل ان يقول من
قد يكون خاصا اذا كان للشرط كما في قوله من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا
على ما نقل من السير الكبير والجواب انه يقال احتمال العموم والخصوص ثابت في الجميع اما في الخبر
فظ واما في الشرط فلما نقلناه من المسئلة واما في الاستفهام فلان المستفهم
يقول من في الدار يريد واحدا والاصل فيها العموم يعني الكثير الشايع في استعمالها
العموم ومن في ذوات من يعقل يعني وضع من لان يستعمل في ذوات من يعقل
لقوله عم من قتل قتيلا فله سلبه فان قلت يحتمل ان يكون عاما العموم صفته وهو القتل
قلت انه ضرب من الاجتهاد وبعض السامعين لم يكن من اهله ومع ذلك
فهموا منها العموم كما اي كما وضع ما لان يستعمل في ذوات ما لا يعقل يعني
لو قيل ما في الدار كان الجواب ان يقال شاة او فرس ولا يصح ان يقال رجل
او امرأة فان قلت اذا كانا من محتملات ما ومن فما المعنى الموضوع لهما قلت
وضعا مبهمة في ذوات من يعقل وما لا يعقل وهذا المعنى المبهم لا وجود له
في الخارج الا في ضمن خاص او عام فاذا قال من شاء من عبيدي العتق فهو حر فشاؤا
جميعا عتقوا هذا تفريع على كونه عاما فان قلت كلمة من عامة وكلمة من في قوله من
عبيدي قرينة الخصوص لانه للتبعيض وكان ينبغي ان يعمل بهما كما عمل بهما ابو حنيفة
في قوله لاخر من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه وقال لا يكون له ان يعتق الكل
بل يعتقهم الا واحدا قلت كلمة من في قوله من عبيدي للبيان دون التبعيض لانه
لما اكد العموم باضافة المشية الى العام صار ذلك دليلا على انه لم يرد به
الكلمة التبعيض فحمل على البيان بخلاف قوله من شئت من عبيدي لان المشية
اضيفت الى خاص فلا يدل على تاكد العموم فوجب العمل بهما كذا قاله الشراح لكنه
ليس بصحيح لان قوله من شاء انه يضله عام مع ان المشية مسندة الى الخاص
انه من قبيل لا قول ان يقال ان الفرق ان من يحتمل التبعيض والبيان فالتبعيض
على التقدير فلم شاء من عبيدي اكمل العمل بعموم من وتبعيض من و
كان للبيان لانه لما علق عتق كل واحد بمشيته مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء
العتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت من عبيدي لان المخاطب لو شاء عتق الكل

قوله والظاهر انه تعلق المشية بالكل فلا بد من اخراج البعض لتحقق التبعيض كذا قاله بعض المحققين وفيه شي لان الكلام فيما اذا تعلقت المشية بشاءات متعددة لا بشاءة واحدة حتى يكون تعلق الارادة لكل فرد امر باطني وانما يتم ذلك لو اعتق الكل بشاءة واحدة

الكل سقط معنى التبعيض بالكلية فان قلت هذا ظاهر على تقدير تعلق المشية
بالكل دفعة واما على طريق الترتيب ففيه اشكال لانه يصدق على كل واحد انه
شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد قلت تعلق المشية بكل على الانفراد
امر باطن لا اطلاع عليه والظاهر انه تعلق المشية بالكل وللقائل ان يقول
التي تدل عليها من هي البعضية المجردة المنافية للكل لا البعضية التي هي اعم من ان
يكون في ضمن الكل او بدونه وجه لا نم ان التبعيض منتف وان قال لامته ان كان
ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق لان الشرط ان
يكون جميع ما في البطن غلاما هذا متفرع على كون ما عامة فان قلت على هذا يفهم
قوله فاقرؤا ما تيسر من القران وجوب قراءة جميع ما تيسر وليس كذلك قلنا
بناء الامر على التيسر دل على ان المراد ما تيسر بصفة الانفراد لانه عند الاجتماع ينقلب
متعسرا او ما يجيء بمعنى من كما في قوله تعالى والسماء وما بناها اي ومن بناها مجازا واليه
اشار صاحب التسهيل بقوله وما في الغالب لما لم يعقل والغلبة علامة الحقيقة
وكذا من يجيء بمعنى ما كما في قوله تعالى فمنهم من يمشي على بطنه ويدخل في صفات من يعقل
هذا بيان مواضع استعمال ما ايضا اي كاستعماله في ذوات ما لا يعقل نحو
ما زيد فيقال في جوابه الكريم او العالم وكل للاحاطة على سبيل الافراد كلمة كل
عامة بمعناها دون صيغتها يعني يراد كل واحد من افراد النكرة التي اضيفت اليها كل
كانه ليس معه غيره فيتناول كل فرد على الاصالة وهي تصحب الاسماء لانها لازمة
الاضافة والمضاف اليه انما يكون اسما فتعمها اي الاسماء ولهذا ان قال كل امرأة
اتزوجها فهي طالق تعم الافراد ويحنث بتزوج كل امرأة ولا تعم الافعال حتى لا
يقع الطلاق في المرة الثانية على امرأة واحدة فان دخلت كلمة كل على المنكر
اوجبت عموم افراده كما قلنا وان دخلت على المعرف اوجبت عموم اجزائه
حتى فرقوا بين قولهم كل رمان ماكول وكل الرمان ماكول بالصدق اي بصدق
الاول لان جميع افراده ماكول والكذب اي بكذب الثاني اذ قشره غير
ماكول ولهذا قال في الجامع الكبير لو قال انت طالق كل تطليقة يقع الثلث
ولو قال كل التطليقة يقع واحدة واذا وصلت بما اي كلمة كل بكلمة ما اوجبت

قوله لا يقع الطلاق في المرة الثانية على امرأة واحدة لعله اذا تزوجها مرتين

عموم الافعال لان كل لازم الاضافة والفعل لا يقع مضافا اليه فيدخل ما المصدرية
ليصح ان يكون مضافا اليه ويكون المصدر بمعنى الوقت فمعنى قولنا كلما تزوجت
امرأة فهي طالق كل وقت يقع مني التزوج فتطلق في كل التزوج ولو تجدد زوج
ويثبت عموم الاسماء فيه اي في كلما ضمنا كعموم الافعال في كل اي كما يثبت عموم
الافعال ضمنا في كل من ضرورة عموم الاسماء قصدا وكلمة الجميع وهذه من العام معنى
توجب عموم الاجتماع اي توجب احاطة الافراد على سبيل الاجتماع دون
الانفراد حتى اذا قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا في المغرب
النفل بالتحريك ما ينفله الغازي اي يعطاه زائدا على سهمه فدخل عشرة معا ان لهم
نفلا واحدا بينهم جميعا اي يكونون مشتركين فيه وان دخلوه فرادى كان النفل
للاول لان الجميع يحتمل ان يستعار بمعنى الكل لان كلا منهما للاحاطة والشمول فيحمل
بمعنى كل عند تعذر العمل بحقيقته فلما استحقه الجماعة بالدخول اولا فالواحد
اولى لان الجلادة فيه اجلى اعترض عليه بان في ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز
لانهم لو دخلوا معا استحقوا النفل عملا بالحقيقة فلو دخلوا فرادى استحقه الاول
عملا بالمجاز واجيب عنه بانه ليس المراد كليهما بل احدهما لان الشرط وهو الدخول
اولا لا يوجد الا في واحد او اكثر فان وجد في اكثر يعمل بحقيقة الجميع وان وجد في
واحد يعمل بمجازه وانما يلزم الجمع ان لو تصور اجتماعهما ولقائل ان يقول امتناع
الجمع انما هو بالنظر الى الارادة دون الوقوع ليصح الحمل تارة على حقيقة الجميع واخرى
مجازه ولا معنى للجمع في الارادة الا ان تثبت الحكم على تقدير وقوع كل واحد
وههنا كذلك والاولى ان يقال الجميع ههنا ليس في معناه الحقيقي للقرينة المانعة
عن ذلك وهو ان هذا الكلام للتشجيع على الدخول اولا وليس مستعارا بمعنى كل
حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند عدم الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز
عن السابق في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد
عملا بعموم المجاز وفي كلمة كل يعني اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل
عشرة يجب لكل رجل منهم النفل التام لانها للاحاطة على سبيل الافراد فاعتبر
كل واحد من الداخلين كانه ليس معه غيره وهو الاول في حق من يخلف عن الناس

قوله ليصح ان يكون مضافا اليه فيه تسامح لان المضاف اليه انما هو مجموع ما والفعل عزمي

والفرق بين العمومين فيهما يظهر فيما اذا قال كل امرأة اتزوجها فهي طالق فتزوج امرأة مرارا انه لا يقع الطلاق عليها الا في المرة الاولى لفوات عموم الاسماء الثابت قصدا وعدم اعتبار عموم الافعال ضمنا وفيما اذا قال كلما اتزوج امرأة فهي طالق يقع الطلاق في كل مرة وان كان بعد زوج اخر لوجود عموم الافعال المستفاد من لفظه كلما قصدا بخلاف ما اذا تزوج امرأة بعد امرأة حيث تطلق الكل في عبارتي كل وكلما لتحقق عمومي الاسماء والافعال جميعا ابن ملك

قوله ولقائل ان يقول امتناع الجمع انما هو بالنظر الى الارادة دون الوقوع يعني ان المعتبر في تحقق امتناع الجمع بينهما هو الجمع بينهما في الارادة لا في الوقوع حتى اذا تحقق الاول لا يوصف الحكم بالامتناع على تحقق الثاني وليس المراد انه لا يتحقق عند الجمع في الارادة كما توهمه العبارة عزمي

قوله بل هو مجاز عن السابق في الدخول الظاهر ان المجاز هو مجموع قوله جميع من دخل اولا كما اشار اليه صاحب التوضيح حيث قال فصار الكلام مجازا عن قوله ان السابق يستحق النفل والامر ابن نعيم مختار السبق لو سلم يلزم ان يجوز قوله اولا لغوا عزمي

من الناس ولم يدخل فلو دخل عشرة فرادى كان النفل للاول خاصة لانه الاول
من كل وجه فسقطت عن كلمة كل الاحاطة لانها تحتمل الخصوص وفي كلمة من يعني اذا
قال من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة يبطل النفل لان الاول
اسم لفرد سابق فلما قرن بمن سقط عموم من لان الاول محكم للفرد السابق ومحتمل
المحتمل على المحكم فلم يجب النفل الا لواحد متقدم ولم يوجد فيبطل فان قلت في صورة
كل من دخل اعتبر كل من الداخلين اولا بالنسبة الى من يخلفه لم لم يعتبر هكذا في صورة من دخل
قلت لان في قوله من دخل يمكن حمل الاول على معناه الحقيقي وفي صورة كل من دخل
لم يمكن لان لفظ كل دخل على من فاقتضى التعدد في المضاف اليه والاول الحقيقي
لا يكون متعددا فاريد معناه المجازي وهو السابق بالنسبة الى المتخلف فان قلت
هذا يقتضي انهم اذا دخلوا فرادى فيستحق كل منهم النفل لدخوله تحت عموم هذا المجاز قلت
قيد عدم المسبوقية بالغير مراد في دخولهم فرادى فلا يصدق الا على الاول خاصة
والنكرة في موضع النفي تعم لما فرغ عن بيان العام وضعا شرع في بيانه بدليل خارجي
والعموم يكون تارة على سبيل الوجوب وذلك اذا دخل النفي عليها وتضمنت
من الاستغراقية فيكون لنفي واحد من الجنس وهذا القسم يعم تارة كقوله لا ريب
فيه ولا خلة فيمن قرأ بالرفع فانه عام وتارة لا يعم كما في قولك ما رأيت رجلا
بل رجلين والدليل عليه الاجماع على ان كلمة لا اله الا الله كلمة توحيد وانما صح
اذا كان نفي النكرة للعموم ووقوع قوله من قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى
ردا لما قالت اليهود ما انزل الله على بشر من شيء ولو لم يكن هذا الكلام مفيدا للعموم
والسلب الكلي لما كان لا يجاب الجزئي ردا عليهم لان السلب الجزئي لا يناقض
الايجاب الجزئي وفي الاثبات تخص لان النكرة تدل على فرد ولم
يقترن بها ما يوجب العموم لكنها اي النكرة المثبتة مطلقة قيل المطلق هو الدال
على الماهية من غير دلالة على الوحدة والكثرة والنكرة دالة على الوحدة فلا يكون
مطلقة قلنا لا فرق بين المطلق والنكرة في اصطلاح الاصوليين وتمثيلهم
المطلق بالنكرة في كتبهم مشعر بعدم الفرق بينهما وعلى تقدير الفرق يمكن ان يقال
لم يرد المصنف بالمطلق ههنا ما هو المصطلح اذ لو اراده لقال لكنها مطلقة لان

والنكرة في موضع النفي تعم

قوله لان السلب الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي لصحة قولنا بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان ليس بانسان وانما يناقض السلب الجزئي الايجاب الكلي كقولنا بعض الانسان ليس بحيوان وكل انسان حيوان رة

لان الناء لا تدخل على المطلق المصطلح لانه صار لقبا فخرج عن الوصفية بل اراد
من المطلقة ما يرادف النكرة وهو الدال على فرد غير معين وعند الشافعي تعم وكقائل
ان يقول النقض عن الشافعي في احتمال الايلا بالتكرار انه مشتمل على المصدر وهو نكرة في
موضع الاثبات وهي توجب الخصوص على احتمال العموم ونقلوا عنه ههنا انها
توجب العموم فان صح النقلان تنافيا والا كذب احدهما تمسك بقوله تعالى انا كل
شئ اذا اردناه فان الشئ مثبت شامل لجميع الاشياء لشمول قدرة الله تعالى جميعا
جوابه ان انما في قوة النفي في الاثبات معناه ليس قولنا لشئ اذا اردناه بحادث
الا قولنا كن وما قاله بعض الشارحين يعني الشافعي المطلق عاما على اصطلاح المنطقيين
وظن علماؤنا انه اراد به اصطلاح الاصوليين وشنعوا عليه فلا يخفى ضعفه حتى قال
بعموم الرقبة المذكورة في الظهار اي في كفارة الظهار في قوله تعالى فتحرير رقبة
خصت منها الزمنة والمجنونة والعمياء والمدبرة بالاجماع ولولا انها عامة
لما خصت فتخص الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل قلنا ان اردت العموم
انها صالحة على سبيل البدل فلا نزاع فيه وان اردت التناول على سبيل الاجتماع
فهو فاسد اذ لو كان كذلك لزم ان لا يخرج عن العهدة الا باعتاق كل الرقاب
واما عدم جواز الزمنة ونحوها فليس باعتبار التخصيص بل باعتبار ان الرقبة اسم
للبنية كما خلقها الله كذا في الصحاح فلم تتناول الزمنة واما عدم جواز المدبر فلان
الملك فيها ناقص اعترض على مذهبنا الامام الغزالي بان اسم الرقبة يطلق على المعيبة
كاطلاقه على السليمة ولو كان اسم الرقبة للمعيبة مجازا لكان التسمية اذا مجازا
وبانهم جازوا مقطوع اليد في التكفير ولم يجيزوا الاخرس وكيف يرجى الخلاص
من هذا الخبط وفهم الى هنا كلامه يمكن ان يجاب عنه ليس مراد انهم من ذلك
انها حقيقة في الكامل مجاز في القاصر بل هي حقيقة فيهما الا ان تناوله الكامل مقتصرا
عليه من جهة ان المطلق ينصرف الى الكامل مجاز وعن الثاني ان فايت جنس المنفعة وهو
البطش معدوم من وجه فلا تتناوله المطلق ومقطوع اليد ليس بفايت جنس المنفعة
لوجود احد يديه حتى لو قطعتا لا يجوز بخلاف الاخرس فانه فايت جنس المنفعة وهو التكلم
فلا يندرج تحت المطلق اذا وصفت النكرة في موضع الاثبات بصفة عامة تعم فان

وان لا يخفى ضعفه قيل وجه الضعف ان علم المنطق كان في زمنه لم
تتداوله الناس وليس عند المنطقيين ما يسمى مطلقا وانما عندهم الكلي
والجنس انتهى وقد عرفت ما فيه عزمي

قوله وفيه بحث لان التسمية بالبادي تدور مع وجود الماهية
الانسانية وهي موجودة في جميع افرادها بخلاف الرقبة على
قولنا فانها بمعنى البنية والمتبادر من اطلاقها هي السالمة فاين
هذا من ذاك عزمي

قوله وعن الثاني اي الاعتراض الثاني وهو قوله وبانهم جازوا
مقطوع اليد وكان المناسب ان يقول اولا ويمكن ان يجاب
عن الاول

فان قلت مقتضى الوصف التخصيص في التقييد سواء كان في النفي او الاثبات
فان قولك رايت رجلا عالما اخص من رايت رجلا فكيف عمت بالصفة قلت
المراد العموم في الجملة وذلك لا ينافي الخصوص بوجه ما فالنكرة الموصوفة خاصة
بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه ذلك القيد عامة في افراد ما يوجد فيه ذلك
القيد وعموم الصفة صحة اتصاف كل فرد من افراد نوع الموصوف بها من غير ان تختص
بواحد فان قلت لم جعل الموصوف عاما بعموم الصفة ولم يجعل الصفة خاصة
بخصوص الموصوف وكان هذا اولى لان الموصوف اصل والصفة تابعة قلت
الموصوف خاص لكنه قابل للعموم بقرينة وهو محتمل له والصفة محكمة في كونها عامة
فحمل المحتمل على المحكمة اولى ذكر في شرح المغني للهندي ان عموم النكرة الموصوفة بصفة
عامة على سبيل البدل دون الشمول الى هنا كلامه وفيه نظر لان عموم البدل للنكرة
حاصل قبل الاتصاف بها فلو كانت بعده كذلك لكان الوصف لغوا ولكنه
عام بالاتفاق كقوله والله لا اكلم احدا الا رجلا كوفيا فان له ان يتكلم بجميع رجال
الكوفة ولو قال الا رجلا بدون الصفة فله ان يتكلم بواحد سواء من الكوفة او غيرها
حتى لو تكلم باثنين يحنث والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه فانه لا يصير موليا
لان المستثنى يوم وقع القربان فيه فيمكنه القربان في كل يوم ولو قال الا يوما بدون
الصفة يصير موليا بعد القربان مرة واحدة بعد غروب الشمس من ذلك اليوم
قيد الصفة بكونها عامة لانها لو كانت خاصة كما اذا قال والله لا اضرب الا رجلا
ولدته لا تعم اعلم ان هذا الاصل اكثري الوقوع بحسب اقتضاء المقام والا فالنكرة
قد تعم بدون الصفة كما في قولنا تمرة خير من كسيرة وقد تخص بالصفة كما اذا
قال والله لا تزوجن امراة كوفية يتزوج امراة واحدة ومثل قولك لقيت
رجلا عالما قيل هذا الحكم مختص بالاستثناء من النفي وبجملة اي ودون ما عداها
وجه عمومها بالعموم وصفها ان النكرة اذا كانت موصوفة فالاستثناء يكون بصفة
النوع واذا كانت غير موصوفة فالاستثناء يكون باسمه فيتناول واحدا والهذا
اي ولكون النكرة تعم بالصفة العامة قال علماؤنا اذا قال اي عبيدي ضربك
فهو حر فضربوه معا او منفردا انهم يعتقون عليه وان قال اي عبيدي ضربته

الضمير المجرور راجع الى الصفة تناول الوصف عزمي

الايلاء لغة الحلف مطلقا وشرعا حلف على ترك قربانها
مدة وحكمه طلقة بائنة ان بر والكفارة والجزاء ان حنث
واقلها للحرة اربعة اشهر وللامة شهران ولا حد لاكثرها
فلا ايلاء لو حلف على اقل من الاجلين عزمي

الكسيرة بالضم خرما قورغي

قوله يكون باسمه العبارة في الكشف وغيره باسم التخصيص كان الشارح عدل عنه
لما كان المتبادر من العلم تحكيل الكلام من كلامه هو رجوع الضمير الى النوع ولا
يطرد له تسمح عزمي

فهو حر فضرب المخاطب الجميع مرتبين عتق الاول لعدم المزاحم او دفعة عتق
واحد منهم وخيّر المولى في تعيينه المراد من النكرة ههنا ما فيه ابهام اعم من النكرة الصناعية
ومن المعرفة الغير المعينة كقولهم المرأة التي اتزوجها طالق وجه الفرق ان ايا وصف
في الاول بالضرب وهو عام وفي الثاني قطع عن الوصف لان الوصف
انما اضيف الى المخاطب لا الى النكرة التي تليها ولهذا اي وهذا الفرق مشكل لان
ان اريد بالوصف النعت النحوي فلا نعت في الصورتين لان الجملة صلة او
فعل شرط لاتفاق النحاة ان ايا ههنا موصولة او شرطية وان اريد به الوصف
من جهة المعنى فهو موصوفة في الصورتين لانها كما وصفت في الاولى بالضاربية للمخاطب
وصفت في الثانية بالمضروبية له والقول بان الاول وصف والثاني قطع عن
الوصف تحكم الا يرى ان يوما فيما اذا قال والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه
عام بعموم الوصف مع انه مسند الى ضمير المتكلم دون يوم اجاب عنه صاحب الكشف
بان الضرب قايم بالضارب فلا يقوم بالمضروب لامتناع قيام الوصف
بشخصين والمفعول به فضلة تثبت ضرورة فيتقدر بقدرها فلا يظهر اثره بالتعميم
بخلاف المفعول فيه فانه صرح به وقصد وصفه بصفة عامة مع ما بين الفعل والزمان
من التلازم وللقائل ان يقول الضرب صفة اضافية لها تعلق بالفاعل وبهذا الاعتبار
وصف له وتعلق بالمفعول وبهذا الاعتبار وصف له ولا امتناع في قيام الاضافات
بالمضافين والمتعدي يحتاج الى مفعوله في التعقل والوجود والى مفعول فيه في الوجود
واتصاله بالاول اشد والفاعل ايضا ضروري فينبغي ان لا يظهر اثره في
التعميم وكونه غير فضلة لا ينافي الضرورة بل يؤكدها ويمكن ان يقال في الفرق
ان ثبوت هذا العموم ليس بلغوي بل مستفاد من خارج وفي الصورة الاولى
لما علق عتق كل واحد على ضربه توفر الداعي لان الطبيعة مجبولة على الاخلاص عن الرقية
فاعتبر العموم وفي الصورة الثانية لما علق العتق بضرب المخاطب والانسان
قلما يسعى في اذهاب مال الغير على العموم بل يبقي واحدا لحاجته الى صلته
والانسان مجبول على الامساك لان صلة الزاب وفيه بحث فيفوض الى الله علم ذلك اي
العام في افادة العموم اذا دخلت لام التعريف فيما لا يحتمل التعريف بمعنى العهد وجب

قوله اي نكرة تليها ولو فردا من الجملة التي تليها فائق اليها اذا كان المضاف اليه معرفة اما اذا كان نكرة فتليها ولو جمعا اضيف اليه اي كما عرف ذلك في علم النحو منصور

قوله والفاعل ايضا ضروري رد لقول المجيب والمفعول به تثبت ضرورة لانه قد يقال فرق بين ضرورة الفاعل وضرورة المفعول اذ الاولى اقوى من الثانية لان الفعل يحتاج الى الفاعل لازما كان او متعديا ره

اوجبت العموم اي عموم الجنس وهو مختار صاحب التقويم وفخر الاسلام فيحتمل الكل
والادنى بطريق الحقيقة لوجود الحقيقة فيهما لكن عند الاطلاق ينصرف الى الادنى
لتيقنه ويحتمل الكل بدليله فاذا حلف لا يتزوج النساء حنث بتزوج امرأة اعترض
عليه بانه يلزم ان لا يصح الاستثناء من الرجال واللازم منتف اجماعا وبان كلهم في
قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون يلزم ان يكون بيان تغيير لاحد المحتملين وقد اجمعت
الائمة انه تاكيد وبان المعرف باللام اذا كان عاما ينبغي ان يتناول الكل عند الاطلاق
محتملا لما دونه كما هو موجب ساير الفاظ العموم وان لم يكن عاما لا يصح عده من
دلائل العموم قال الشيخ عبد العزيز لم يتضح لي سر هذه المسئلة واختار قول جمهور الاصوليين
وعامة اهل اللغة وهو انها تفيد عموم الاستغراق سواء كانت داخلة على المفرد او الجمع
لان اللفظ الذي يدخل عليه اللام دال على الماهية بدون اللام فحمل اللام على الفائدة
الجديدة اولى من حمله على تعريف الجنس والفائدة اما تعريف العهد او الاستغراق
الجنس فتعريف العهد اولى من الاستغراق لانه اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا
او ذهنا فحمل اللام على ذلك البعض اولى من حمله على جميع الافراد لان البعض متيقن
واذا لم يحتمل العهد فالاستغراق متعين ولهذا حمل اللام في قوله والسارق والسارقة
وقوله ان الانسان لفي خسر على الاستغراق بالاجماع الا ان تدل القرينة على
ان اللام لنفس الماهية كما في قولنا الانسان حيوان ناطق وعلى ان البعض مراد كما في
قوله لا اتزوج النساء لان الحال تدل على ان تزوج نساء العالم غير ممكن فيصرف
الى الاقل المتيقن حتى يسقط اعتبار الجمعية اذا دخلت اللام على الجمع عملا بالدليلين
يعني لو بقي الجمع على جمعيته يبطل معنى التعريف بالكلية اذ لا عهد في اقسام الجموع
ليحمل اللام عليه ولا يمكن حمله على تعريف الماهية لان الجمع وضع للافراد لا للماهية
فيحمل على الجنس مجازا لان اللام للتعريف والمحلى بلام الجنس نكرة في المعنى كقوله تعالى
كمثل الحمار يحمل اسفارا فاذا حمل على الجنس لم يبطل معنى الجمعية بالكلية اذ في الجنس معنى
الجمع من وجه وان لم يكن مقصودا لان كل جنس له افراد خارجا او ذهنا وكان
اعتبار الجنس اولى لان فيه جمعا بين المعنيين فيحنث بتزوج امرأة اذا حلف
لا يتزوج النساء فان قلت لم لم يجعل اللام لاستغراق الجموع قلت لو حمل عليه

قوله فاذا حلف لا اتزوج النساء اه وفي التمثيل اشارة الى ان هذا البحث يعم المفرد والجمع كما يشهد به قوله المعهود حتى يسقط اعتبار الجمعية اه عزمي

مطلب النكرة اذا اعيدت

لكان اقل افراده ثلث ولا يتناول الواحد والاثنين وليس كذلك لان عدم
الحل في قوله تعالى ولا يحل لك النساء لا يختص بالجمع بل يتناول الواحد فعلم ان عمومه
عموم الجنس والنكرة اذا اعيدت لما ذكر النكرة وافادتها العموم اورد فيها
اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى كقوله تعالى
كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول واذا اعيدت نكرة كا
الثانية غير الاولى لانها لو انصرفت الى الاولى لتعينت نوع تعين فلا تبقى نكرة
والفرض خلافه كاليسرين في قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا والمعرفة
اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى كالعسرين فيه وهو معنى قول
ابن عباس لن يغلب عسر يسرين قال فخر الاسلام في جعل الاية من هذا الباب
لانها لا تحتمل هذا المعنى كما لا يحتمل قولك ان مع الفارس رمحا ان مع الفارس رمحا
ان يكون معه رمحان بل هذا من باب التاكيد فان قلت اذا حمل على التاكيد
فما وجه قول ابن عباس قلت كانه قصد باليسرين ما في قوله يسرا من معنى التفخيم
فيتناول يسر الدارين وذلك يسران في الحقيقة واذا اعيدت نكرة
كانت الثانية غير الاولى لما ذكرنا انها لو كانت عين الاولى لتعينت
نوع تعين فلا تبقى نكرة والفرض خلافه اعلم ان هذا هو الاصل عند الاطلاق
وخلو المقام عن القرائن والا فقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى
وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة
كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه اليك الى قوله ان تقولوا انما انزل الكتاب
على طائفتين من قبلنا وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهو الذي
انزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب وقد تعاد
المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الهكم اله واحد وما ينتهي اليه الخصوص
اي المقدار الذي يصح انتهاء التخصيص اليه نوعان احدهما الواحد فيما هو فرد
بصيغته اي ذلك في العام الذي يطلق على الواحد وما فوقه كالطائفة و
من وما واسم الجنس المعرف باللام او ملحق به اي فيما هو ملحق بالعام الذي صيغته فرد
كالمراة والنساء والرجال وغيرهما من الجموع المعرفة باللام الملحقة باسم الجنس المفرد

قلت وظهر من هذا ان يحمل على الغيرية والعينية في المعرف والمنكر
عند عدم المانع لا مطلقا ولهذا قلنا ان الكتاب الثاني
في قوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما
بين يديه من الكتاب غير الاول وان اعيد معرفة والملك
الثاني في قوله تعالى قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء
غير الاول مصدر

لما ذكرنا ان العام اما ان يكون مفردا بصيغته ومعناه او جمعا اي يكون
جمعا بصيغته لكنه في معنى المفرد كالمراة والنساء فعلى كلا التقديرين
يجوز تخصيصه الى الواحد او يكون جمعا بصيغته لكنه في معنى الجمع
كالرجال والرهط فعلى كلا التقديرين يجوز التخصيص الى الثلثة
اقحاس

المفرد والثلثة اي النوع الثاني الثلثة فيما كان جمعا اي ذلك في العام الذي
يكون جمعا صيغة ومعنى كرجال وعبيد او معنى لا صيغة كقوم ورهط فانه يجوز
تخصيصه الى ان يبقى الثلثة لان ادنى الجمع ثلثة باجماع اهل اللغة لانهم جمعوا على
ان الالفاظ ثلثة اقسام احاد ومثنى وجمع ولكل واحد صيغة على حدة وقال بعض
اصحاب الشافعي ومالك اقل الجمع اثنان كقوله تعالى هذان خصمان اختصموا اجابه ان
يقال المراد طائفتان خصمان وقول النبي عليه السلام الاثنان وما فوقهما جماعة
محمول على المواريث هذا جواب عن تمسكهم بهذا الحديث لان للبنتين الثلثين كما
للبنات ثبت هذا الحكم بقوله تعالى فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان وثبت
بدلالة قوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين الاية ان ليس لما فوق الاختين اكثر من الثلثين
فعرفنا ان للاختين حكم الجمع في الاخوات ولما كان للاختين الثلثان مع ان قرابتهما
قرابة مجاورة فلان يكون للبنتين ثلثان مع ان قرابتهما قرابة جزئية كان اولى
والوصايا كما اذا اوصى ثوبا على اخوة زيد كان له اخوان فهو لهما بالاجماع
لان الارث فرض والوصية نافلة وهما بعد الموت فكانت الوصية تبعا
للارث كما ان النوافل تبع للفرائض او على سنة تقدم الامام لان الامام يتقدم
على الاثنين كما يتقدم على الثلث لاحراز فضيلة الجماعة وانما حمل على ما ذكر لانه
عليه السلام مبعوث لتعليم الاحكام لا لبيان اللغات والتقدم سنة كون المصلين
جماعة لا سنة كون المقتدين جماعة بخلاف الجمعة حيث شرطنا لصحة ادائها ثلثة
سوى الامام بدليل قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله فلا بد من الذاكر وهو الخطيب وثلثة
سواه لقوله تعالى فاسعوا **واما المشترك** اي المشترك فيه لان المفهوم مشترك
والصيغة مشتركة فيه فما يتناول افرادا اراد منها فردين فصاعدا يتناول
القرء فانه مشترك بين المعنيين مختلفة الحدود احترز بها عن العام على سبيل البدل
احترز به عن الشيء فانه يتناول الافراد المختلفة الحقيقة لكن على سبيل الشمول من حيث
انها مشتركة في معنى الشيئية وهو الثابت في الخارج ولا اعتبار لاعتبار من حيث
الوجود به واعتبار من حيث اختلاف الافراد فباعتبار الاول مشترك معنوي و
مختار فخر الاسلام وبالاعتبار الثاني مشترك لفظي كالقرء وهو مختار صاحب التقويم

قوله بقوله تعالى فان كانتا اثنتين اي فان يرث بالاخوة يعني اختين
لاب وام او لاب عمر

قوله والتقدم سنة كون المصلين جماعة لا سنة كون المقتدين جماعة ومراده
بالجماعة الثلثة فلو كان التقدم سنة كون المقتدين جماعة
لما سن تقدم الامام الا على الثلث وليس كذلك بل يسن تقدمه
على الاثنين فعلمنا ان التقدم سنة كون المصلين جماعة والامام
مع الاثنين مصلون جماعة رح

مطلب المشترك

قوله اي المشترك فيه يعني فيه لحذف الايصال
حذف الجار واوصل الفعل الى الضمير واستتر فيه كذا حقق
في شرح الشريف للمفتاح عزمي زاده

اي اختلافا لا يمكن معه اجتماعها او متباينة يجوز اجتماع بعضها
مع بعض بان يكون جزءا له او لازما وسنذكر الامثلة رح

وكذا اللون والحيوان فعلى هذا يلزم ان يكون المراد من قوله في العام متفقة الحدود
احد الامرين اما ان يتناول اللفظ افرادا باعتبار معنى وتلك الافراد
متفقة الحقايق او يتناول الافراد باعتبار معنى ولكن الافراد مختلفة الحقايق
كالقرء بضم القاف وفتحها الموضوع للحيض والطهر وحكمه التوقف فيه اي في
المشترك من غير اعتقاد حكم معلوم حتى يقوم دليل مرجح لاحدهما بشرط التامل
لترجح بعض وجوهه للعمل اي بالمشترك كما تامل علماؤنا في لفظ القرء فوجدوه
دالا على الجمع كما يقال قرأت الشيء اي جمعته وعلى الانتقال ايضا كما يقال قرء
النجم اذا انتقل وكلاهما موجودان في الحيض لانه هو الدم المجتمع في الرحم ومنتقل من
الطهر الى الحيض لانه هو الاصل والحيض عارض كذا قاله الشراح ولقايل ان يقول هذا
الاستدلال انما يستقيم اذا كان القرء بمعنى المفعول اما اذا كان بمعنى الفاعل
اي الجامع فالامر على العكس لان زمان الطهر هو الجامع للدم فكان الطهر احق به
وكذا الانتقال كما يكون من الطهر الى الحيض يكون من الحيض الى الطهر لا يقال
الطهر اول المنتقل عنه فكان اولى بهذا الاسم لان المراد من الطهر الطهر
الشرعي وهو لا يكون اول المنتقل عنه لتوقفه على الحيض فان قلت اذا ثبت
الرجحان من حيث اصل التركيب لا يكون مشتركا لان المشترك ما لا يكون
الرجحان لاحد معنييه على الاخر لغة قلت هنا القرء اسم جامد ليس بمصدر
ولا صفة لانه اسم للدم او الطهر واعتبار كونه في الاصل مصدرا استعمالا في
اي معنى انما يكون بالتامل فهو لا يمنع كون المشترك متساوي الدلالة والاولى
ان يستدل على كون القرء للحيض بقوله تعالى واللائي يئسن من المحيض لانه تعرض
عند ذكر الخلف لليأس عن الحيض دون الطهر فعلم ان المراد في الاصل
هو الحيض ولا عموم له اي للمشترك عندنا يعني لا يستعمل المشترك في اكثر
من معنى واحد وقال الشافعي رح يجوز ان يراد بالمشترك كلا معنييه عند التجرد
من القراين ولا يحمل على احدهما الا بقرينة والعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة
وقسم مختلف الحقيقة ومحل النزاع ارادة كل واحد من معنييه على ان يكون مرادا
ومناطا للحكم واما ارادة كليهما فغير جايز اتفاقا والفرق بينهما ان في اعتبار

ان في اعتبار المعية يصير كل واحد من معنييه جزء المعنى وفي عدم اعتبارها يصير
كل واحد كانه هو المعنى بتمامه مثاله قوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم فان المثل
مشترك بين المثل صورة وبين المثل معنى وهو المالية فرجح محمد والشافعي المثل
صورة لانه ابعد عن المخالفة التي هي ضد المماثلة وابو ح وابو يوسف رجحا المثل
معنى لانه مراد في ما لا مثل له صورة بالاجماع فلو اريد المثل صورة يلزم تعميم المشترك
وهذا انما يلزم محمدا لا الشافعي يلزمه متمسكا بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون
على النبي والصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار فتعين ارادة المعنيين
جوابه منع كون الصلوة مشتركة بين الرحمة والاستغفار لانه لم يثبت عن اهل اللغة
بل هو حقيقة في الدعاء وهنا لم يمكن ان يحمل على الدعاء فحمل على العناية لبيان النبي عم
اظهارا لشرفه مجازا اطلاقا للملزوم على اللازم اذ الاستغفار والرحمة يستلزمان
الاعتناء وما قاله قوام الدين الاتقاني في شرح المنار بان تقدير الاية ان الله
يصلي وملائكته يصلون فلا تعميم المشترك ففاسد لانه حذف بلا دليل اذ يصلون
لا يصلح ان يكون دليلا على يصلي لانه ليس بمعنى يصلون ولهذا لا يقال زيد وعمرو
يضرب على معنى زيد يضرب وعمرو يضرب اذا كان المراد من احدهما الضرب
اي السفر ومن الاخر استعمال الة الضرب ولنا ان المشترك اما ان يستعمل في المجموع
او بطريق المجاز والاول غير جايز لانه غير موضوع للمجموع باتفاق ائمة اللغة وكذا
الثاني اذ لا علاقة بين المجموع وبين كل واحد من المعنيين قال صاحب التنقيح
لانه يلزم ان يكون اللفظ مستعملا في المعنى الحقيقي وهو كل واحد منهما والمعنى المجازي
وهو المجموع فان قلت معنى عموم المشترك ان كل واحد من المعنيين مراد وموضوع له
لا انه جزء من المجموع فلا مجاز فيه قلت الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى بحيث لا يراد
به غيره عند الاستعمال فاعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادته خاصة واعتبار
وضعه للاخر يوجب ارادته فيلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد في حالة
واحدة وهو باطل فلا بد ان يكون بين المعنيين علاقة فيراد احدهما على انه
نفس الموضوع له والاخر مما يناسبه فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز ولقايل ان
يقول الجمع بين الحقيقة والمجاز جايز عند القايلين بعموم المشترك فلا يكون حجة

عليهم ويقول كل واحد من المعنيين موضوع له من غير اشتراط انفراد واجتماع بل
تارة في هذا من غير استعماله في الاخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل في الحالين
نفس الموضوع له فيكون حقيقة ويقول معنى تخصيص اللفظ بالمعنى جعل اللفظ منفردا
لذلك من بين الالفاظ كما يقال اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة فلا
يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى **واما المأول** فما ترجح من المشترك بعض

مطلب المأول

وجوهه بغالب الرأي اعترض عليه بان تقييد حد المأول بقوله من المشترك
وبقوله بغالب الرأي ليس بصحيح لانهما ليسا بلازمين للمأول لوجوده بدونهما فان
الخفي والمشكل والمجمل اذا زال الخفاء عنها بدليل ظني كخبر الواحد والقياس يسمى مأولا
وكذا الظاهر والنص اذا حملا على بعض وجوههما يصيران مأولين بلا خلاف مع
ان القيدين منتفيان واجيب عنه بان المراد من المشترك اللغوي وهو ما فيه
خفاء ومن قوله بغالب الرأي ما يوجب الظن اعم من ان يكون رأيا او خبر الواحد
فيدخل جميع اقسامه فيه ولقائل ان يقول المراد من المشترك الاصطلاحي لان المعرفة
اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى فيكون التعريف لنوع من المأول
وهو المأول المشترك لا لمطلق المأول لانه في بيان اقسام النظم صيغة ولغة وما
عدا المأول من المشترك ليس منها لانه تتغير دلالته الوضعية بالتأويل فان
قوله عم المستحاضة تتوضأ لكل صلوة يدل بالوضع على وجوب الوضوء لكل صلوة
وبالتأويل والحمل على الوقت تتغير تلك الدلالة فلا يكون بعد التأويل من اقسام النظم

الحديث

بخلاف المأول من المشترك فان القرء بعد ان ترجح ارادة الحيض منه يكون دالا
على الحيض بالوضع كما كان قبله فان قلت في المأول يتبين المراد بالرأي وكيف
يدخل في اقسام النظم قلت اثر الرأي في اظهار المراد من المشترك وبعد ذلك
يضاف الحكم الى النص المشترك لا الى الرأي اعلم ان ترجيح بعض وجوه المشترك قد
يكون بالتأمل في صيغته كالقرء وجدناه دالا على معنى الجمع فحملناه على الحيض وقد يكون
بالنظر الى سياقه فانا اذا نظرنا الى لفظة ثلثة فوجدناه دالا على عدد معلوم حملناه
على الحيض لئلا تنتقص عنها كما قررناه فيما سبق وقد يكون بالنظر الى سياقه
وهو اخر الكلام كقوله تع احلنا دار المقامة من فضله وقوله تع احل لكم ليلة الصيام

الصيام الرفث فالاول من الحلول في ليل دار المقامة والثاني من الحل بدليل الرفث
فان قلت في المأول لا بد من اعتبار شيء آخر غير الوضع والنظم ما يكون دلالته
على المعنى بالوضع من غير نظر الى امر اخر قلت لا نم فان وجوه النظم اي طرقه اعم من ان يكون
باعتباره في نفسه او بالنظر الى غيره **وحكمه العمل به** اي حكم المأول وجوب العمل به على احتمال
الغلط والسهو كمن وجد ماء فغلب على ظنه طهارته يلزمه التوضي به على احتمال الغلط
حتى لو تبين بعد ذلك نجاسته لزمه اعادة صلوته لان المأول ان ثبت بالرأي
فلا حظ له في اصابة الحق حقيقة وان ثبت بخبر الواحد فيكون الثابت به ظنيا
لا قطعيا **واما الظاهر** فاسم للكلام وفيه اشارة الى ان الظاهر من اقسام النظم لكنه

مطلب الظاهر

اي الفصيح معناه اللغوي للسامع الذي هو من اهل اللسان بمجرد السماع من غير تأمل الوآر

متعلق بالمركبات **ظهر المراد به** اي بالكلام اراد بالظهور الظهور اللغوي وهو
الوضوح لئلا يلزم تعريف الشيء بنفسه على ان الظاهر علم فلا يكون المعنى ملتفتا اليه
للسامع اذا كان من اهل اللسان **بصيغته** اي بسماعها احترز به عن الخفي والمشكل فان ظهور
المراد منهما بعد السماع موقوف على الطلب والتأمل وعن النص ايضا فان الظهور
فيه لمعنى في المتكلم لا بنفس الصيغة كقوله تع احل الله البيع وحرم الربوا فهو الظاهر
في الاحلال والتحريم فان قلت كان ينبغي ان يقول ويكون محتملا للتأويل و
التخصيص حتى يخرج عنه المحكم قلت لم يذكره اكتفاء بذكره في تعريف المحكم **وحكمه وجوب
العمل بالذي ظهر منه** على سبيل الظن عند بعض لانه يحتمل المجاز وعلى سبيل القطع عند
عامة المتأخرين اذ لا اعتبار لاحتمال غير ناش من دليل حتى صح اثبات الحدود
والكفارات بالظاهر **واما النص** فما ازداد وضوحا على الظاهر يعني لفهم معنى

مطلب النص

لم يفهم من الظاهر بمعنى من المتكلم بان يكون المعنى الزائد غرض المتكلم والكلام
مسوقا له بالقرينة لا في نفس الصيغة يعني لا يكون في اللفظ ما يدل عليه وضعا مثاله قوله تع
فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع فهم منه معنى اباحة النكاح وبيان العدد
والكلام سيق للمعنى الثاني يدل عليه سياق الاية وهو قوله تع فان خفتم الا تعدلوا
فواحدة فالاية ظاهرة في الاباحة نص في العدد واعلم ان الشراح ذكروا ان السوق
شرط في النص وعدمه شرط في الظاهر وقالوا في الفرق بينهما لو قيل رأيت فلانا
حين جاءني القوم كان قوله جاءني القوم ظاهرا لكون مجيء القوم غير مقصود بالسوق

ولو قيل ابتداء جاءني القوم كان نصا لكونه مقصودا قال صاحب الكشف
هذا الكلام حسن لكنه مخالف لعامة كتب الاصول لانهم ما فرقوا في امثلة الظاهر بين
المسوق وغيره ولو كان عدم السوق شرطا في الظاهر لما غفل عنه الكل عادة
ولقيدوا في حده بهذا القيد وقال ايضا لبيان زيادة النص على الظاهر بمجرد السوق
كما ظنوا بل المراد بازدياد وضوحه ان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة نطقية
تنضم اليه سياقا او سباقا الى هنا كلامه والقائل ان يقول قوله بمعنى من المتكلم
من كونه قرينة نطقية او سوق كلام او غيره ولا دلالة للعام على الخصوص ايضا
لو كان زيادة وضوحه بانضمام قرينة نطقية تدل على ان قصد المتكلم ذلك
المعنى لم يبق محتملا للتاويل هو في حيز المجاز لتعين المراد ثم لا نم انه غفل عنه
الكل فان فخر الاسلام وصاحب المنتخب قالا في الاية المذكورة نص في بيان
العدد لانه سيق الكلام له وهذا يقتضي ان يكون عدم السوق شرطا في الظاهر
والا لما صح تعليلهما وانما لم يذكروا عدم السوق في الظاهر اعتمادا على كونه مفهوما
من تعريف النص وحكمه وجوب العمل بما وضح على احتمال تاويل هو في حيز الكلام
على غير الظاهر وهو اي ذلك التاويل في حيز المجاز وانما قال في حيز اشارة
الى عدم انحصاره في المجاز بل قد يكون بطريق التخصيص وغيره والى ان هذا
الاحتمال لا يخرج النص عن كونه قطعيا كما ان احتمال الحقيقة المجاز لا يخرجها عن
كونها قطعية وانما ذكر الاحتمال المذكور في النص دون الظاهر لان النص لما
احتمل ذلك وهو اوضح من الظاهر فلان يحتمل الظاهر اولى واما المفسر فما ازداد
وضوحا على النص على وجه لا يبقى معه احتمال التاويل والتخصيص سواء كان
ذلك لمعنى في النص بان كان مجملا فلحقه البيان القاطع وهو المسمى ببيان
التفسير او في غيره بان كان عاما فلحقه ما انسد به باب التخصيص وهو المسمى
ببيان التقرير كقوله تعالى فسجد الملائكة فانه ظاهر في سجود الملائكة ولكنه يحتمل التخصيص
وارادة البعض فبقوله كلهم انقطع ذلك الاحتمال فصار نصا فان قلت
او لم يحتمل التخصيص فكيف يجوز الاستثناء بقوله الا ابليس قلت الاستثناء
انما يفيد التخصيص لو كان متصلا واستثناء ابليس منقطع لانه جني ولكنه يحتمل

يحتمل التاويل وهو الحمل على التفرق فبقوله اجمعون انقطع ذلك الاحتمال فصار مفسرا
كذا قيل والقائل ان يقول سوق الكلام لبيان سجودهم فصار نصا في ذلك لا ظاهرا
وحكمه وجوب العمل به قطعا لكنه على احتمال النسخ فان قلت فسجد خبر لا يحتمل النسخ
من حيث هو مفسر وعدم احتمال النسخ انما نشا من حيث هو خبر لا من حيث انه مفسر
فلا يضرنا في التمثيل كذا قيل وفيه نظر لانه يدخل هذا المثال في تعريف المحكم اعلم ان ظهور
المراد على مراتب ظهور مع احتمال الغير احتمالا بعيدا وظهور معه احتمال البعد وظهور
لا احتمال للغير اصلا فالظاهر في المرتبة الاولى والنص في المرتبة الثانية والمفسر في المرتبة
الثالثة ولا مرتبة فوقها في الظهور والمحكم في هذه المرتبة الا انه اقوى من المفسر حيث
لا يقبل النسخ والتبديل كما لا يقبل التخصيص والتاويل واما المحكم فما احكم المراد
به عن احتمال النسخ والتبديل ضمن احكم بمعنى امتنع فاستعمل بعن ثم انقطاع احتمال
النسخ قد يكون لمعنى في ذاته كالايات الدالة على وجود الصانع وصفاته ويسمى
محكما لعينه وقد يكون لانقطاع الوحي بموت النبي عم ويسمى محكما لغيره وحكمه وجوب
العمل به من غير احتمال كما فرغ من بيان كل واحد من هذه الاقسام بين نظير كل واحد
فقال كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا هذا مثال للظاهر والنص فانه ظاهر
في الاحلال والتحريم نص في بيان التفرقة بين البيع والربوا لان الكفار كانوا
يدعون حل الربوا ويقولون انما البيع مثل الربوا فرد الله ذلك وقال واحل الله
البيع وحرم الربوا فبينهما فرق فسجد الملائكة كلهم اجمعون مثال للمفسر ان الله
بكل شيء عليم نظير للمحكم وتظهر يعني كل من هذه الاربع موجب للحكم قطعا لكن تظهر
التفاوت عند التعارض ليصير الادنى متروكا بالاعلى يعني ليصير الظاهر
متروكا عند معارضة النص ويكون النص راجحا وكلاهما متروكين عند معارضتهما
المفسر والمفسر متروكا عند معارضة المحكم فان قلت التعارض انما يكون عند
تساوي الحجتين المتقابلتين في القوة فعند رجحان احديهما كيف يتحقق التعارض
قلت التعارض الموجب للتساقط يكون كذلك لا مطلق التعارض فانه عبارة
عن تقابل حجتين بان تقتضي احديهما خلاف ما تقتضيه الاخرى سواء كانتا
متساويتين او لا مثال التعارض بين الظاهر والنص قوله تعالى واحل لكم ما وراء

لانه يفضي الى الكذب او الغلط فلا يكون مفسرا قلنا المفسر يحتمل النسخ

قوله وفيه نظر كذا في شرح المغني للقاآني ووجه النظر انه يلزم منه
ان يدخل هذا المثال في تعريف المحكم لانه يصدق عليه انه
لا يقبل النسخ ويمكن ان يجاب عنه بانه لا تنافي بين حقيقة
بين هذه الاشياء فيجوز ان يكون مفسرا من وجه ومحكما من وجه

مطلب المحكم

مطلب المفسر

ولكنه يحتمل التاويل وهو الحمل على التفرق فبقوله اجمعون انقطع ذلك الاحتمال
وصار مفسرا مآت الاسرار

ذلكم وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فالاول
ظاهر في اباحة النكاح وهو يقتضي حل المحارم والثاني نص في بيان العدد
وهذا يقتضي حرمة ما سواه فلما تعارضا رجح النص لقوته فان قلت معنى مثنى اثنان
وثلاث ثلاثة ثلاثة فلم اختار لفظ مثنى وثلاث ولم يقل اثنين وثلثة
ولا يجوز للرجال ان ينكح اثنتان او ثلث او اربع ولم ذكر بالواو ولم يذكر باو والواو
يقتضي ان يكون له ولاية الجمع بين هذه المذكورات وليس كذلك قلت
الخطاب للجميع والمفهوم من هذا الترتيب ان يكون لكل واحد ولاية الجمع بين
ثنتين او ثلث او اربع كما يقال اقسموا هذه الدراهم ثنتين ثنتين او ثلثة
ثلثة والمفهوم منه ان ياخذ كل واحد درهمين او ثلثة ولو قال درهمين لم يفهم
هذا المعنى مثنى نصب على الحال يعني فانكحوا الطيبات لكم معدودات هذا العدد
والجواب عن الثاني انه لو ذكر او لكان مفهومه ان يقتصر كل واحد من الناكحين على احد
هذه الاعداد والمراد ان يكون له ان ينكح ثنتين ان شاء وثلاثا ان شاء واربعا
ان شاء بدون التجاوز عنها وهذا المراد لم يفهم الا بالواو وما قاله المصنف في شرحه من
ان الواو في مثنى وثلاث ورباع بمعنى او فبعيد عن التحقيق لما سمعت من فائدة
ذكر الواو ومثال التعارض بين النص والمفسر قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل
صلوة نص مفيد لايجاب الوضوء لكل صلوة وسوق الكلام له لكنه يحتمل التاويل
بان يراد من الصلوة وقتها كما يقال اتيتك لصلوة الفجر اي لوقتها وقوله عليه السلام
المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة مفسر لانه لا يحتمل التاويل فتعارضا
فرجح المفسر على النص حتى قلنا انه اذا تزوج امرأة الى شهر انه متعة لا نكاح
هذا مثال التعارض بينهما لم يسلم لان قوله تزوجت نص للنكاح ولكن احتمال المتعة
قائم وقوله الى شهر مفسر في المتعة اذ النكاح لا يقبل التوقيت فرجح المفسر ولقائل
ان يقول في التعارض بينهما نظر لانه يقتضي كلامين مستقلين وههنا ليس كذلك
بل معناه انه دائر بين ان يكون نكاحا ومتعة فرجح كونه متعة قال بعض الشراح
مثال التعارض بين المفسر والمحكم ما وجد في النصوص ويمكن ان يمثل كذلك
بقوله تعالى اقيموا الصلوة فانه ظاهر في معناه بالنظر الى عارف اللسان غير تامل

تامل نص من حيث ان الغرض من سوق الكلام ايجاب الصلوة مفسر من حيث انها
كانت مجملة فسرها النبي عليه السلام بقوله وفعله ثم هي كانت يحتمل ان لا يتكرر وجوبها لان
الامر لا يقتضي التكرار وقوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا
اي فرضا موقتا يقتضي التكرار وهذه محكمة في التوقيت ترجح على تلك
و اما الخفي اعلم ان هذه الاقسام اضداد وتقابل الاقسام المذكورة فالخفي ضد الظاهر
والمشكل ضد النص والمجمل ضد المفسر والمتشابه ضد المحكم والغرض من ذكر هذه الاقسام
توضيح الاقسام المذكورة ولهذا قال فيما مضى القسم الثاني في وجوه البيان وهي اربعة
ولم يقل ثمانية فما خفي مراده بعارض يعني صيغة الكلام تكون ظاهرة المراد بالنظر الى
موضوعها اللغوي لكن خفي لسبب عارض نذكره ان شاء الله تعالى غير الصيغة بالجر لا يصلح
ان يكون صفة لعارض لانه احترز به عن المشكل والمجمل والمتشابه فيفهم منه ان الخفاء
في هذه الثلثة بعارض هو الصيغة وهو فاسد بل هو بدل من قوله بعارض اي
لسبب غير الصيغة وعبارة شمس الائمة وهو ما خفي مراده بعارض في غير الصيغة
وهو دقة المعاني او الاستعارة البديعة في المشكل او ازدحام المعاني
وتواردها على لفظ من غير رجحان في المجمل وكذلك المتشابه ونظير الخفي المختفي
في المدينة بنوع حيلة عارضة من غير تغيير ذي وهيئة لا ينال الا بالطلب ليس
هذا من تتمة الحد بل هو علامة للخفي وتاكيد للخفاء اذ لولا الخفاء لما احتيج الى الطلب
قيل الظاهر والخفي وجوديان متعاقبان على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف فيكون
التضاد بينهما حقيقيا وفيه نظر لان اجتماع الضدين على موضوع واحد محال
وههنا قد اجتمعا فان لفظ السارق ظاهر فيما وضع له خفي في حق الطرار والنباش
كما سنبين وقيل بينهما تضايف لان الظهور لا يعقل الا بالنسبة الى الخفاء
وكذا بالعكس وحكمه اي حكم الخفي النظر فيه ليعلم ان اختفاءه لمزية اي لزيادة
المعنى فيه او نقصان فيظهر بالنصب عطف على ليعلم المراد كاية السرقة
وهي قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما السرقة اخذ مال معتبر على
من حرز اجنبي لا شبهة فيه خفية وهو قاصد للحفظ في نومه او غيبته احترزنا
بالقيد الاول عما دون نصاب السرقة وبالقيد الثاني عن الاخذ من غير حرز

قوله وهو فاسد لان الصيغة لا تصلح ان تكون عارضا للجمل

اظهر ومعنى الاحتراز فيها ابين وهو ان الخفاء فيه الثلثة بعارض في الصيغة

مطلب قطع يد السارق لابد له شروط السرقة

وبالقيد الثالث عن ذي الرحم المحرم وبالرابع عما يكون فيه شبهة كما اذا كان فيه الشركة
للسارق وبالخامس عن الانتهاب والغصب وبالسادس عن النبش وبالسابع
عن الطر فانها خفية في حق الطرار الطر اخذ مال الغير وهو يقظان حاضر قاصد
لحفظه بضرب غفلة منه والنباش النبش اخذ كفن الميت بعد الدفن وهذا
يقتضي ان يكون فعل الطر والنبش غير فعل السرقة واختفى حكم السارق في حقهما
بعارض فيهما وهو اختصاصهما باسم اخر يعرفان به فطلبنا فوجدنا معنى السرقة
كاملا في الطر ناقصا في النبش فاثبتنا حكم السرقة في الاول دون الثاني لان
الحكم اذا ثبت في الادنى ثبت بالاعلى بالطريق الاولى ونقصان فعل السرقة
في النبش صار شبهة والحد يسقط بالشبهة ولو كان القبر في بيت مقفل
اختلف فيه المشايخ والاصح انه لا يقطع سواء نبش الكفن فيه او سرق مالا اخر
لان موضع القبر في البيت اختل صفة الحرزية فيه اعلم ان النباش يقطع عند ابي
يوسف والشافعي لقوله عم من نبش قطعناه ولنا ما روي ان النبي عم قال
لا قطع على المختفي وهو النباش بلغة اهل المدينة وما رواه محمول على السياسة
توفيقا بين الحديثين **واما المشكل** فهو الداخل اي الكلام الذي دخل المراد
منه في اشكاله بفتح الهمزة اي امثاله حذف المضاف الكلام هنا وفي ساير اقسام البيان
غير الظاهر اختصارا لدلالة القرينة عليه لانه هو المقسم وذكره في تعريف الظاهر
يدل عليه وهذا التعريف يقتضي ان يكون الكلام محتملا لثلاثة معان وليس
كذلك فيكون صيغة الجمع مستعملة في ما فوق الواحد وفيه اشارة الى ماخذ
اشتقاقه يقال اشكل على كذا اي دخل في اشكاله يعني اشكل على السامع طريق
الوصول الى معناه لدقة المعنى في نفسه لا بعارض فكان خفاؤه فوق الذي
كان بعارض ثم الاشكال قد يكون لدقة في المعنى مثاله قوله تعالى ليلة القدر
خير من الف شهر لان ليلة القدر توجد في كل اثني عشر شهرا فيكون ذي تفضيل
الشيء على نفسه بثلث وثمانين مرة فبعد التأمل عرف ان المراد الف شهر
ليس فيها ليلة القدر كذا قاله بعض الشراح وللقائل ان يقول انه منه هو واحد
محتمل لصفتين متوالية وغير متوالية فيكون مطلقا اذ لا اشتباه في نفسه وانما

ا رغبة

اي اختصاص كل منهما باسم اي لو عرفه

في العبدين

اي اعتبار دخوله وعدم دخوله

ولذلك قد يكون مطلقا من قبيل المشكل عزمي

واما الاشتباه بعارض فيكون خفيا والاولى ان يمثل بقوله تعالى فاتوا حرثكم انى
شئتم كلمة انى مشتركة تجيء بمعنى من اين كقوله تعالى انى لك هذا اي من اين لك هذا
وهذا المعنى يقتضي ان يحل اتيان دبر الزوجة وبمعنى كيف كقوله تعالى انى يحيي هذه الله
بعد موتها وهذا المعنى لا يقتضيه فاشكل الاتيان في دبرها فتاملنا فيه فظهر انه
بمعنى كيف بقرينة الحرث والدبر موضع الفرث لا موضع الحرث هذا ما ذكره
الشراح وللقائل ان يقول على هذا يكون انى من قبيل المشترك قبل التأمل في ظهور
المراد منه ومن قبيل المأول والمفسر بعدهما فلا يكون قسما اخر وقد يكون الاشكال لاستعارة
بديعة كقوله تعالى قوارير من فضة فانه اشكال على السامع لان القارورة لا تكون
من الفضة فبعد التأمل عرفنا ان تلك الاواني لا تكون من الزجاج ولا من الفضة
بل تكون في صفاء الزجاج وبياض الفضة وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد ثم
الاقبال على الطلب وهو ان ينظر السامع اولا في مفهومات اللفظ
فيضبطها والتأمل فيه الى ان يتبين المراد كما تاملنا في معنى انى فوجدناها بمعنى كيف
اي كيف شئتم سواء كان مضطجعة او قاعدة او قائمة او على الجنب بعد ان يكون
المأتي واحدا ونظير المشكل غريب اختلط بسائر الناس فيطلب موضعه
ويتأمل فيه ليتميز عن اشكاله **واما المجمل** فما ازدحمت فيه المعاني اي توارد
على اللفظ من غير رجحان لاحدها وذلك التوارد قد يكون بالوضع كما في
المشترك اذا انسد فيه باب الترجيح وقد يكون باعتبار ابهام المتكلم الكلام
كالصوم والصلوة والزكوة وقد يكون باعتبار غرابة اللفظ كالهلوع المذكور
في قوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا قبل التفسير فان قلت قوله ازدحمت فيه
المعاني زائد اذ يكفيه ان يقول ما اشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس
العبارة كما قاله صاحب التقويم وغيره قلت ذكره لبيان سبب الاشتباه ولا ضرر
فيه بعد فهم المعنى لانه تعريف لفظي اعلم ان قيد المعاني اتفاقي لان ازدحام
المعنيين كاف في المجمل واشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة
بل بالرجوع الى الاستفسار من المجمل ثم الطلب ثم التأمل كبيان النبي عم
الربوا في الاشياء الستة من غير قصر عليها فبقي فيما وراءها مجملا غير معلوم كما كان

في اللفظ اي

قوله وقد يكون الاشكال لاستعارة بديعة كقوله تعالى واكواب
كانت قوارير من فضة اي كوب من فضة استعارة للاكواب
القوارير لما بينهما المشابهة في الصفاء والبياض استعارة
الاسد للشجاع ثم جعلها من الفضة مع ان القارورة لا تكون
الا من الزجاج مبالغة فكانت الاستعارة في نهاية الحسن
والغرابة رماوكر

مطلب المجمل

اي اذا تعين يعني يرفع كل واحد منها غيره التوارد

قبل البيان لا انه لما احتمل ان يوقف عليه بالتأمل في هذا البيان صار مشكلا
فيه وبعد الادراك والتأمل فيه والوقوف على المعنى صار مأولا في الحل هذا
ما قالوا ولقائل ان يقول كلام المصنف لا يخلو عن الاشتباه لان المراد من الطلب
والتأمل في اللفظ لازالة الخفاء فانما احتيج اليهما اذا لم يكن البيان شافيا كما
في الربوا واما فيما هو شاف فلا كما في الصلوة ولم يتعرض به وان اريد به طلب
المعنى المؤثر وبالتأمل التأمل في صلاحيته للتعدية فغير صحيح ايضا لانهما بهذا المعنى
لا يختصان بالمجمل بل يكونان في النص والمفسر ايضا قوله ازدحمت جنس وقوله
اشتبه فصل خرج به المشترك والخفي والمشكل لان المراد يدرك في الخفي بمجرد الطلب
وفي المشترك والمشكل بالتأمل بعد الطلب وَنظيره الغريب الواقع في جملة
من الناس لا يوقف عليه الا بالاستفسار ولقائل ان يقول تعريف المجمل
ليس بمانع لصدقه على المتشابه وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد والتوقف فيه
الى ان تبين ببيان المجمل بيانا شافيا كالصلوة فانها في اللغة الدعاء ولكن
غير مراد وقد بينها النبي عم بفعله وقوله والزكوة وهي في اللغة النماء وذلك غير مراد
وقد بينها النبي عم بقوله اربع عشرا اموالكم ولو ذكر المصنف التمثيل لربوا بعدهما
على الصلوة والزكوة لكان اولى واما المتشابه فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة
المراد منه فان قلت نحن في بيان اقسام ما يعرف به احكام الشرع ولا يعرف
بالمتشابه حكم لانقطاع رجاء معرفة معناه فكيف يستقيم ايراده ههنا قلت
ثبت به معرفة ان لله تعالى صفة يعبر عنها باليد والوجه وغيرهما وان لم يعرف ما اريد
منها ومعرفة هذا المقدار ووجوب اعتقاده من احكام الشرع وحكمه اعتقاد
الحقية قبل الاصابة اي قبل يوم القيمة لانه يصير معلوما ومنكشفا في الاخرة لان
انزال المتشابه للابتلاء ولا ابتلاء في الاخرة قال فخر الاسلام هذا في حقنا لان
المتشابهات كانت معلومة للنبي عم اعلم ان انقطاع رجاء بيانه مذهب عامة
الصحابة واهل السنة والوقف عندهم واجب على الله في قوله تعالى
وما يعلم تأويله الا الله بدليل قوله قراءة ابن مسعود فان تأويله الا عند الله ولا
يمكن عطف والراسخون عليه لانه مجرور لفظا ومحلا وبان الله ذم من اتبع المتشابه

المتشابه ابتغاء التأويل كما ذم من اتبعه ابتغاء الفتنة ومدح الراسخين بقولهم
كل من عند ربنا وقال اكثر المتأخرين وعامة المعتزلة ان الراسخ في العلم يعلم
تأويله والوقف غير واجب على الله لان الراسخ لو لم يعلم تأويل المتشابه
لم يكن لهم فضل على الجهال ولم يزل المفسرون الى يومنا هذا يفسرون المتشابه
ولان انزال القران لانتفاع العباد فلو لم يعلمه غير الله لطعن فيه الطاعنون
قيل لا اختلاف في هذه المسئلة في الحقيقة لان من قال ان الراسخ في العلم يعلم تأويله
اراد به انه يعلم ظاهر الحقيقة ومن قال انه لا يعلمه اراد به انه لا يعلمه حقيقة وانما
ذلك الى الله تعالى وهذا كالمقطعات في اوائل السور وهي الحروف التي
يقطع في التكلم بعضها عن بعض كقوله قاف نون الف لام ميم هذا متشابه في
الاصل وقد يكون التشابه في الوصف كرؤية الله تعالى في الاخرة اعلم انا ذكرنا
فيما سبق من ان الظهور على مراتب فاعرف ان الخفاء ايضا على مراتب المرتبة
الاولى خفاء المراد لا بحسب الصيغة بل في بعض الموارد ثم خفاء المراد للفظ
بالدخول في اشكاله ثم يزداد الخفاء الى ان لا يدرك الا بالاستفسار من المتكلم
وهو المجمل ثم الى ان لا يدرك المراد وهو المتشابه **واما الحقيقة** هذا هو التقسيم الثالث
باعتبار اصل التقسيم وهو في وجوه استعمال ذلك اللفظ فاسم لكل لفظ
فيه اشارة الى ان الحقيقة من عوارض الالفاظ لا المعاني وهو كالجنس تتناول
المحدود وغيره وقوله اريد به ما وضع له كالفصل يخرج به المهمل والمجاز وفيه
اشارة الى ان الحقيقة والمجاز متعلقان بارادة المتكلم فقبل الارادة بعد
الوضع لا يسمى حقيقة ولا مجازا والمراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث
يدل عليه من غير قرينة فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع
لغوي وان كان من الشارع فوضع شرعي وان كان من قوم مخصوص فوضع عرفي
خاص والا فوضع عرفي عام فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع لشيء من الاوضاع
المذكورة ولقائل ان يقول لم قال اريد به ما وضع له ولم يقل استعمل فيما وضع
له ويلزم منه ان يكون اللفظ في ابتداء الوضع حقيقة وليس كذلك فان اريد
بالارادة الاستعمال فهو بعيد وحكمها وجود ما وضع له خاصا كان او عاما

كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا الاية وقوله لا تقربوا الزنا وكل واحد من المضمنين
خاص في المأمور به والمنهي عنه عام في المأمور والمنهي **واما المجاز** فاسم لما
اي لكل لفظ اريد به غير ما وضع له فان قلت التعريف غير جامع لخروج المجاز بالزيادة
كقوله تعالى ليس كمثله شيء فان الكاف زائد والزائد لا معنى له قلت له معنى وهو
تاكيد التشبيه وهو معنى غير موضوع له لانه موضوع للتشبيه لمناسبة بينهما اي
بين ما وضع له اللفظ وبين غيره الذي اريد به احترز به عما لا مناسبة
بينهما كاستعمال الارض في السماء ولا يقال المناسبة بينهما هي التقابل فان الارض
تقابل السماء لانا نقول لان ذلك غير مشهور وعن الهزل ايضا لانه ارادة عدم
الدلالة على شيء وكونه لغوا ارادة ايضا وهو غير ما وضع له ولكنه ليس بمجاز لعدم
المناسبة وما قيل في بعض الشروح انه ليس باحتراز عن الهزل لعدم دخوله في التعريف
ليس بقوي لما ذكرنا من وجه دخوله فانه اريد به غير ما وضع له ولا مناسبة بينه و
ما وضع له فان قلت لفظ الصلوة في الشرع مجاز في الدعاء مع انه مستعمل فيما وضع له
في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة مع انه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة فما ينتقض
التعريفان قلنا قيد الحيثية موجود في تعريف الامور التي تختلف باختلاف
الاعتبارات الا انه يحذف في اللفظ كثيرا لوضوحه والمراد من الحقيقة لفظ مستعمل
في ما وضع له من حيث انه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من
حيث انه غير موضوع له وح لا انتقاض لان استعمال لفظ الصلوة في الدعاء
شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة من حيث انها
غير الموضوع له اعلم ان لفظ الحقيقة والمجاز مجازان في معناهما اما لفظ الحقيقة فلان
معناه الثابتة ثم نقل منه الى اللفظ المذكور لكونه ثابتا في معناه الوضعي واما
المجاز فلان الجواز هو العبور وهو حقيقة في الاجسام واللفظ عرض يمتنع عليه
الانتقال من محل الى آخر وحكمه وجود ما استعير له خاصا كان كقوله تعالى او لا
مستم النساء فان المراد الجماع وهو خاص او عاما كالصاع في حديث ابن عمر رض
كما سيجيء وقال الشافعي لا عموم للمجاز لانه ضروري لان الاصل في الكلام الحقيقة
وانما يثبت المجاز لضرورة التوسعة في الكلام والثابت بالضرورة يتقدر

والفرق بين التشبيه والتاكيد ان الكاف تاكيد التشبيه بمعنى زائد
والتاكيد تاكيد التشبيه بلا زيادة تحصيل

قوله فان الارض والسماء لا تقبل الاحسن ان يقال فان الارض
في غاية الانحطاط والسماء في غاية الارتفاع رهاوي

قوله لان ذلك غير مشهور وعلاقة المجاز يجب ان يكون هو
الوصف المشهور للمشبه به كما يجيء في محله تحرير

قوله والمجاز موضوع بالنوع اعلم انه لا يشترط النقل عن العرب في كل جزء من جزئيات المجاز على الصحيح لان ائمة العرب كانوا يتفقون في اطلاق المجازي
على ان ينقل من العرب نوع العلاقة ولم يتفقوا على ان يسمعوا احادها وجزئياتها مثل يجب ان يثبت ان العرب تطلقون اسم السبب على المسبب والكل
على الجزء والجزء على الكل والحال على المحل ولا يجب ان يسمع اطلاق الغيث على النبات ولا اطلاق الغائط على الخارج من السبيلين ولا اطلاق العين على الربيئة
ولا اطلاق الاصابع على الانامل وهذا معنى قولهم المجاز موضوع بالوضع النوعي لا بالوضع الشخصي اعني ان الواضع وضع انواع العلاقة على وجه كلي ليقاس عليها
رهاوي

يتقدر بقدرها فلا يصار الى العموم فيه كما في المقتضي عندكم نسبه الى الشافعي
وهو منسوب الى بعض اصحابه وتخصيصه الصاع بالمطعوم مبني على ما ثبت عنده
من علية الطعم في باب الربوا لا على عدم عموم المجاز وانا نقول ان عموم الحقيقة
لم يكن لكونه حقيقة والا لما وجدت حقيقة الا وان تكون عامة والا من الكلام
بل لدلالة زائدة على ذلك كالواو والنون في مسلمون والالف والتاء في مسلمات
واللام فيما لا معهود فيه واذا وجد ذلك في الحقيقة وجب القول بالعموم في
المجاز ايضا وكيف يقال انه ضروري وقد كثر ذلك في كتاب الله تعالى
والله منزه عن الضرورة فان قلت المقتضي ضروري عندكم ومع ذلك موجود
في القرآن كقوله تعالى فتحرير رقبة اي رقبة مملوكة قلت ذلك من قسم الاستدلال
والضرورة الواقعة ترجع الى المستدل لا الى المتكلم بخلاف المجاز فانه من قسم
اللفظ ولو كان ضروريا لوقعت الضرورة في المتكلم واللازم منتف فينتفي
الملزوم وبهذا ظهر ان استدلال الخصم ليس بصحيح لان العموم من عوارض الالفاظ
والمجاز ملفوظ فاذا وجد دليل العموم فيه امكن القول بعمومه واما المقتضي
فغير ملفوظ لغة لا تحقيقا ولا تقديرا بل هو ثابت شرعا وما ذكره الخصم انه ضروري
باطل فانا نجد الفصيح القادر على التعبير عن مقصوده بالحقيقة يعدل عنها الى المجاز
لا للضرورة ولهذا اي لان العموم يجري في المجاز جعلنا لفظ الصاع في حديث
ابن عمر رض وهو قوله عم لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين
عاما فيما يحله اذ لا خلاف في ان حقيقة الصاع ليست بمرادة فان بيع نفس
الصاع بالصاعين جائز بالاجماع وانما المراد ما يحله بطريق اطلاق اسم المحل
على الحال ثم انه جنس محلى باللام فيستغرق جميع ما يحله من المطعوم وغيره فان قلت
سبق ان العموم انما هو بحسب الوضع ونه الاستعمال على المجاز بالنسبة الى المعنى
المجازي ليس بموضوع قلنا المراد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي بدليل عموم النكرة
المنفية ونحوها والمجاز موضوع بالنوع والحقيقة لا تسقط عن المسمى اي لا يصح نفيه
عما وضع له بخلاف المجاز فان نفيه عنه صحيح كما سمي الجد ابا ويصح ان يقال الجد
ليس باب ومتى امكن العمل بها اي بالحقيقة سقط المجاز لانه خلف عن الحقيقة

قوله وهو وقوع الضرورة في المتكلم وكذا الملزوم وهو كون المجاز ضروريا

قوله واما المقتضي فغير ملفوظ لغة لا تحقيقا ولا تقديرا بل هو لازم يقتضيه الكلام
فيقتصر منه على ما يحصل به صحة الكلام من غير اثبات العموم الذي هو من
صفات اللفظ خاصة ولا يقال فليكن عمومه معنويا لان
التكليف به غير واقع ره

قوله فيستغرق جميع ما يحله من المطعوم وغيره الاول كالحنطة والثاني كالجص والنورة
عزمي

قوله اي لا يصح نفيها اي الحقيقة باعتبار انه لفظ وكذا الضمير في وضع
وضمير له للموصول وهو عبارة عن المعنى عزمي

والحلف لا يعارض الاصل فيكون العقد في قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم
الايمان فكفارته الآية لما ينعقد حقيقة اي يرتبط وهو ربط اللفظ باللفظ
لايجاب حكم كربط لفظ القسم بالمقسم عليه لاثبات البر وربط لفظ البيع بالشراء
لاثبات الملك وهذا اقرب الى الحقيقة لان اصل العقد عقد الحبل وهو
شد بعضه ببعض ثم استعير للالفاظ التي عقد بعضها ببعض لايجاب حكم ثم استعير
لما يكون سببا لهذا الربط وهو عزم القلب فكان الحمل على ربط اللفظ اولى
لانه اقرب الى الحقيقة بدرجة وهذا انما يوجد فيما يتصور فيه البر وهو اليمين
المنعقدة في المستقبل وفي الغموس لم يتصور ذلك فلا يجب فيه الكفارة دون
العزم وهو قصد القلب كما ذهب اليه الشافعي واوجب الكفارة في اليمين
الغموس وهو الحلف على امر ماض يتعمد الكذب فيه لان القصد موجود فيه الا ترى
ان اليمين التي جرت على اللسان من غير قصد سمي لغوا او النكاح للوطي دون
العقد يعني حمل النكاح المذكور في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم على الوطي اولى
من حمله على العقد كما ذهب اليه الشافعي لان النكاح مستعمل في الوطي كما قال عم
ناكح اليد ملعون وفي العقد ايضا كما قال تعالى فانكحوا ما طاب لكم الا ان استعماله
في الوطي حقيقة لانه موضوع للضم وهو موجود في الوطي دون العقد هذا هو
مختار المصنف متابعا لفخر الاسلام لكن عامة المشايخ وجمهور المفسرين على ان النكاح
المذكور في الآية هو العقد ويستحيل اجتماعهما اي الحقيقة والمجاز مرادين احترز به
عن اجتماعهما في احتمال اللفظ اياهما بمعنى صلاحيته لان يستعمل في كل منهما او عن
اجتماعهما من حيث التناول الظاهري تبعا من غير ان يراد كما سيأتي في
مسئلة الاستيمان بلفظ واحد في وقت واحد بان يكون كل منهما متعلق الحكم
نحو لا تقتل الاسد وتريد السبع والرجل الشجاع لان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس
للشخص والمجاز كالثوب المستعار والحقيقة كالثوب المملوك فاستحال اجتماعهما
كما استحال ان يكون الثوب الواحد على اللابس ملكا وعارية في زمان واحد
فان قلت المفهوم من المتن استحالته بالنسبة الى شخص واحد لكن المذكور
في الكتاب لا يطابقه لان المذكور فيه اجتماع الحقيقة والمجاز في لفظ في حالة واحدة

واحدة باعتبار معنيين لا باعتبار معنى واحد فلا يستقيم التشبيه قلت المراد
هو التشبيه من حيث الاستعمال لا غير يعني كما ان استعمال الثوب الواحد حالة واحدة
بطريق الملك والعارية جميعا محال كذلك استعمال اللفظ الواحد بطريق الحقيقة
والمجاز محال فان قلت لا استحالة كما ان الراهن اذا استعار الثوب المرهون
ولبسه قلنا لبسه ليس بطريق العارية لان الاعارة تمليك المنافع بغير عوض
والمرتهن لا يملكها فكيف يملكها بل بطريق الملك في حق المرتهن كان مانعا عن الانتفاع به
فلما اذن له زال المانع اعلم انه لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي
الذي يكون معنى الحقيقي من افراده كاستعمال وضع القدم في الدخول ولا في
امتناع استعماله في المعنى المجازي والحقيقي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا
الاستعمال حقيقة ومجازا فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال يكون مجازا لانه غير موضوع له
وانما النزاع في ان يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي
معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم وان كان اللفظ بالنظر الى ذلك الاستعمال
مجازا كذا في التلويح وذهب الشافعي الى جوازه اذا صح الجمع بينهما كما في قولك لا تقتل الاسد
وتريد به سبعا ورجلا شجاعا واذا لم يصح لا يجوز كالامر بالوجوب والاباحة
فان الصيغة بهما يستحيل لامتناع الجمع بينهما ويدل على جوازه قوله تعالى اهبطوا خطابا
لآدم وحواء وابليس مع ان الصيغة حقيقة في المذكر ومجاز في المونث والمصنف
تمسك بما سمعت وللقائل ان يقول ان اراد المصنف بهذا الكلام اثبات
الحكم بطريق القياس فباطل لان الامتناع في المقيس عليه ثابت شرعا فمن اين يلزم
منه امتناع اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقي والمجازي لغة وان اراد تمثيل
المعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على استحالته على ان ما ذكر في وجه التشابه
من ان استعمال اللفظ بطريق الحقيقة والمجاز محال غير مثبت للمدعى لان متنازعه
اتفاقي وليس الكلام فيه كما عرفت وعلى انا لا نجعل اللفظ عند ارادة المعنيين
حقيقة ومجازا ليكون استعماله فيهما كاستعمال الثوب بطريق الملك و
العارية بل نجعله مجازا قطعا لكونه مستعملا في المجموع الذي هو غير الموضوع له
فان قلت اللفظ في المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة

الموضوع له ويكون الموضوع له مرادا وغير مراد بذا محال قلنا الموضوع له هو المعنى
الحقيقي وحده فيجب قرينة على انه وحده ليس بمراد وهي لا تنافي كونه داخلا
تحت المراد والتحقيق فيه ان الجمع بينهما فرع استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ
موضوع للمعنى المجازي بالنوع فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز
ذلك جوز هذا ومن لا فلا ثم ان الوصية للموالي هذه احدى المسائل الاربع
المتفرعة على ان الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يجوز عبر عن ترتبها عليه بجني لان ترتبها
عليه ثمرته وثمرة الشيء غايته يعني اذا اوصى من لا يكون عليه ولاء بثلث ماله
لمواليه وله موال اعتقهم ولمواليه موال اعتقوهم ان الثلث للذين اعتقهم
لا تتناول موالي الموالي فاذا كان له معتق بفتح التاء واحد يستحق النصف
اي نصف الثلث ولو كان له معتقان لاستحقا جميع الثلث لان للمثنى حكم
الجمع في الوصية والنصف الباقي يرد الى الورثة لان معتق الانسان حقيقة من
باشر بعتقه ولموالي الموالي مجاز لعدم مباشرته اعتاقهم ولكنه صار سببا له
اريد منه الحقيقة فلا يراد المجاز ولا يعطى لموالي الموالي شيء من الثلث لان
اسم الموالي مجاز فيه ولو لم يكن له معتق واحد ولا اولاده لان الموالي حقيقة
فيهم ايضا كان الثلث لموالي معتقه فيدث الموصي بمن لا يكون عليه ولاء
لانه لو كان له معتق بكسر التاء ومعتق بفتحها يبطل الوصية الا ان يبين الموصي ذلك
في حيوته لان اسم الموالي مشترك بين الاعلى والاسفل فلا عموم له فان قلت
كيف تبطل الوصية مع امكان ترجيح احدهما باعتبار ان الوصية الى الاعلى مجازاة
الانعام وشكره واجب والى الاسفل زيادة انعام وهو مندوب والصرف
الى الواجب اولى قلت لا يمكن الترجيح لهذا المعنى لان مقاصد الناس مختلفة
منهم من يقصد الى الاسفل تتميما للاحسان فوجب التوقف على البيان فاذا انقطع
رجاؤه بالموت تعين البطلان او يقال الترجيح للوجوب غير صالح لان ذلك
الوجوب لا يدخل تحت الحكم اذ القاضي لا يجبره على الشكر بالايصاء وكان وجوده
كعدمه فلم يعتبر ولا يلحق غير الخمر كالمنصف والمثلث من الاشربة اذا شرب منه
في ايجاب الحد بالخمر هذه هي المسئلة الثانية لان الخمر حقيقة في النيء من ماء العنب



العنب اذا غلى واشتد وقذف بالزبد واطلاقه على غيره مجاز واذا ثبت الحقيقة
مرادة بالنص يخرج المجاز لامتناع الاجتماع بينهما وقال الشافعي يلحق في ايجاب الحد
بمجاورة العقل فان قلت لم لا يجوز ان يراد بالخمر مطلق ما يخامر العقل فيثبت ايجاب
الحد في الجميع لعموم المجاز قلنا لانه يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي
وحده ولا قرينة ولو سلم فخارج عن المبحث لا يقال قد الحقتم بالخمر غيره عند السكر لان
ايجاب الحد فيه ثبت بالاجماع لا بالالحاق ولا يراد بنو بنيه بالوصية لابناء
اي لابناء فلان لان اسم الابن حقيقة في الصلبي ومجاز في ابناء بنيه والمجاز لا
يزاحم الحقيقة وهذا قول ابي حنيفة وقالا يدخل بنو بنيه في الوصية لان اسم البنين يتناول
الفريقين عرفا فيثبت ولهم عموم المجاز ولا يراد المس باليد في قوله تعالى او لامستم النساء
لان الحقيقة فيما سوى الاخير مرادة هذا تعليل للمسائل الاربع وهو قوله او لامستم
النساء وما سواه المسائل الثلاثة الاول وهي الوصية للموالي والخمر والوصية
لابنائه والمجاز فيه اي الجماع في الاخير مراد باجماع الائمة الاربعة حتى احلوا للجنب التيمم
النص لا ذكر له في كتاب الله الا ههنا فلم يبق الآخر وهو المجاز في المسائل
السابقة والحقيقة في او لامستم النساء مرادا لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يقال
التيمم للجنب ثبت بحديث عمار وغيره فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان الزيادة
على النص بخبر الواحد نسخ عندنا فلا يجوز نقل الغزالي عن الشافعي انه قال احمل آية
اللمس على المس باليد والوطي جميعا وفي الاستيمان على الابناء والموالي يدخل
الفروع هذا سؤال يرد على اصلنا من ان الحقيقة والمجاز لا يجتمعان بان يقال وقعتم
فيما ابيتم فيما اذا قال الكفار للمسلمين امنونا على ابنائنا وموالينا حيث اثبتم الامان
لابناء الابناء وموالي مواليهم وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز فاشار الى جوابه بقوله
لان ظاهر الكلام اي ظاهر اسم الابناء والموالي صار شبهة في حقن الدم اي
في منعه من ان يسفك والشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت والامان يثبت
بادنى شبهة كما اذا دعي الكافر الى النزول بالاشارة مع انها تحتمل المحاربة والمصالحة
لصيرورة صورة المسالمة شبهة فكذا فيما نحن فيه فان قلت المجاز منتف ظاهرا
وما يكون كذلك لا يشبه الثابت قلت انتفاؤه بجهة لا ينافي شبهه بالثابت

بجهة اخرى فان امان الفروع منتف باعتبار ارادة الحقيقة ولشبهة ثابت
باعتبار صلاحية اللفظ لتناولها وكونه متعارفا فيها فصار كانه متناول لها
بخلاف الاستيمان على الاباء والامهات حيث لا يدخل الاجداد والجدات
هذا اشارة الى اشكال يرد على الجواب المذكور وهو ان يقال لو كان
تناول الاسم ظاهرا شبهة في اثبات الامان لثبت الامان للاجداد
والجدات فيما اذا قال الكفار امنونا على ابائنا وامهاتنا ولكنه لم يثبت فاشار
الى جوابه في قوله لان ذا اي التناول الصوري معتبر لطريق التبعية يعني لان
اعتبار الصورة مطلقا بل نوعيته في محل صالح للتبعية فيليق اي التبعية بالفروع
دون الاصول يعني الاجداد والجدات لانهم اصول الاباء والامهات فلا
يكونوا اتباعا لهم فان قلت يجوز ان يكون الجد اصلا باعتبار الخلقة وتبعا باعتبار
التناول الظاهري ولا منافاة في ثبوت وصفين لشخص باعتبار وصفين
قلت هذا انما يصح اذا لم يعارضه معارض كما في الفروع وفي الاباء جهة كونهم
اصولا مانعة للامان وجهة كونهم تبعا مثبتة له فلا يثبت مع المعارض لضعفه
فان قلت اذا اشترى المكاتب اباه يصير مكاتبا عليه وهذا حكم على الاصول
بالتبعية قلت هذا الدخول ليس للتبعية بل لتحقيق الاحسان والانسان
مأمور لوالديه بالاحسان فلو كان المكاتب من اهل الاعتاق لعتق عليه
ابوه بشرائه وهو من اهل الكتابة فيكاتب عليه لتحقيق البر ولو لم يكاتب عليه يلزم
ان يكون الاب مملوكا لابنه وهو شنيع هذا ما قيل ولكن لقائل ان يقول
ينبغي ان يثبت الامان في الاجداد والجدات لطريق الاصالة على طريق حرمة
الجدات في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم بان يجعل الامهات عبارة عن الاصول
لغة ويجعل كانه قال امنونا على اصولنا ولو كانت التبعية مانعة عن اثبات
الامان لهم لكانت مانعة عن اثبات الحرمة ايضا وكل جواب لكم فيها فهو جوابنا
فيه وانما يقع الحلف على الملك والاجارة هذا اشارة الى ما يرد نقضا
على الاصول المذكورة وجه الورود ان من حلف لا يدخل دار فلان ودارة المملوكة
دارة حقيقة والمستاجرة دارة مجاز العجة التي يحنث الحالف اذا دخل دارة

دارة محمولة او غير مملوكة وفيه الجمع بين الحقيقة والمجاز والدخول حافيا ومتنعلا
هذا سوال اخر وهو ان وضع القدم حقيقة في الحافي ومجاز في المتنعل فيما اذا
حلف لا يضع قدمه في دار فلان ولم يكن له نية يحنث الحالف كيف ما دخل
فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز فان قلت الدخول معتبر في وضع القدم فكيف
قلت الدخول حافيا معناه الحقيقي قلت اراد به انه من افراد معناه الحقيقي بمعنى
انه اذا دخل حافيا صح ان يقال وضع القدم في الدار حقيقة بخلاف الدخول متنعلا
فيدنا بقولنا ولم يكن له نية لانه لو نوى ان لا يضع قدمه حافيا فدخلها متنعلا او
ماشيا فدخلها راكبا لم يحنث ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه
وهي مستعملة ولو نوى فيه وضع القدم من غير دخول لا يصدق قضاء لانه مهجور
غير مستعمل باعتبار عموم المجاز وهو الدخول هذا اشارة الى جواب السوال الثاني بيانه
ان وضع القدم سبب للدخول فذكر السبب واراد المسبب والدخول يشمل الحافي
وغيره وتركنا العمل بالحقيقة بدلالة غرض الحالف لان غرضه منع نفسه عن الدخول
لا عن وضع القدم فعملنا بعموم المجاز ونسبة السكنى هذا اشارة الى جواب السوال
الاول بيانه ان الحامل على هذه اليمين المعاداة والدار ليست بصالحة لها واريد
بدار فلان دار يسكنها فلان والدار المسكونة لفلان اعم من ان يكون مملوكة له
او غيرها فان قلت ذكر في الخانية والظهيرية لو دخل دارا مملوكة لفلان وفلان
لا يسكنها يحنث ايضا فكيف يستقيم الجواب على هذه الرواية قلنا دار فلان
عبارة عما يضاف اليه من الدور مطلقا فيدخل في عمومه الدار المضاف اليه بالسكنى
او الملك فان قلت الاضافة المطلقة حقيقة في الملك ومجاز في غيره فيلزم
الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت معنى الاضافة المطلقة كون الدار منسوبة اليه بوجه
فعلى هذا لو قال المصنف وكونها منسوبة اليه بوجه مكان قوله نسبة السكنى لكان اظهر
وانما يحنث اذا قدم ليلا او نهارا في قوله عبده حر يوم يقدم فلان
هذا اشارة الى سوال وهو ان اليوم حقيقة في بياض النهار ومجاز في الليل كقوله تعالى
ومن يولهم يومئذ دبره وعتق عبده اذا قدم فلان ليلا او نهارا فيكون جمعا بين
الحقيقة والمجاز فاشار الى جوابه بقوله لان المراد باليوم الوقت مجازا وهو عام

شامل لليل والنهار وكلام المحيط مشعر بان اليوم مشترك بين مطلق الوقت و
بياض النهار والاول هو الصحيح لان حمل الكلام على المجاز اولى من الاشتراك اذا
كان دايرا بينهما لان الاحتياج في الاول الى قرينة وفي الثاني الى قرينتين ثم على
التقدير بن لا يخلوان من القرينة فلا بد من ضابط يعرف المعنى الحقيقي من المجازي وهو
ان المظروف ان كان ممتدا بان يصح فيه ضرب المدة كاللبس يحمل على بياض
النهار وان كان غير ممتد كالدخول يحمل على مطلق الوقت هذا ما قالوا وفيه تسامح
لان هذا مشعر باحتياج الحقيقة الى القرينة وهذا فاسد والاولى ان يقال المظروف
اليوم اذا كان غير ممتد يكون قرينة تصرف اليوم عن حقيقته فان قلت اعتبر
بعض المشايخ في ذلك ما اضيف اليه اليوم وكذا صاحب الهداية قال في فصل اضافة
الطلاق الى الزمان اذا قال يوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها ليلا طلقت
لان التزوج مما لا يمتد فما التوفيق قلت اعتبروا المضاف اليه فيما اذا كان
المظروف والمضاف اليه مما لا يمتد تسامحا نظرا الى حصول المقصود واما اذا
اختلفا مثل امرك بيدك يوم يقدم زيد فقد اتفقوا على ان المعتبر هو المظروف
لا ما اضيف اليه حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر بيدها لان كون الامر باليد مما يمتد
قال الفاضل السمرقندي العجب انهم جعلوا قولهم امرك بيدك مما يمتد وليس كذلك
لان التفويض يحصل في آن وانما الامتداد لكونها مفوضة ولا فرق بينه وبين
العتق قلنا الممتد عندهم ما صح فيه ضرب مدة والتفويض كذلك لا
يصح ان يقال جعلت امرك بيدك شهرا والعتق ليس كذلك حتى لو قال اعتقتك
شهرا يعتق العبد به ويكون ذكر الشهر لغوا فان قلت كما ان اليوم ظرف للفعل
المتعلق به كذلك ظرف للفعل المضاف اليه فلم رجحوا الاول قلنا ظرفيته للعامل
قصدية بتقدير في حاصلة لفظا ومعنى وللمضاف اليه ضمنية مقتصرة على المعنى فاعتبار
العامل اقوى فان قلت قد يكون الفعل ممتدا مع كون اليوم لمطلق الوقت نحو احسنوا
الظن بالله يوم يأتيكم الموت قلت الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو عن
الموانع واما اريد النذر واليمين اذا قال لله علي صوم رجب يحتمل ان يكون
غير منون للعدل والعلمية فيكون المراد به رجبا معينا وهو الذي يعقب اليمين

اليمين وان يكون منونا فيراد به رجب من عمره ونوى به اليمين هذا اشارة الى السؤال
وهو اذا قال انسان لله علي صوم رجب ونوى به النذر واليمين معا او نوى
اليمين ولم يخطر بباله النذر كان نذرا ويمينا عند ابي حنيفة ومحمد حتى لو لم يصمه يلزم
القضاء لكونه نذرا والكفارة لكونه يمينا وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان هذا
الكلام للنذر حقيقة لعدم توقف ثبوته على القرينة ولليمين مجاز لتوقفها على القرينة
وهي النية اعلم ان هذا الاشكال قوي اجاب العلماء فيه باجوبة وليس فيها جواب
شاف فنحن نذكرها مع ما يرد عليها ثم نشير الى اقربها احدها ما ذكره المصنف وهو جواب
الاكثرين لانه نذر بصيغته يمين بموجبه اي باثره الثابت وهو لزوم المنذور
لانه هو المقصود بصيغة النذر ولا بد من ان يكون المنذور قبل النذر مباح الترك
اذ لا نذر في الواجب فصار النذر تحريما للمباح وتحريم المباح يمين لان النبي عم
حرم مارية القبطية على نفسه فسمى الله تعالى ذلك يمينا واوجب فيه الكفارة
حيث قال يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك الى ان قال قد فرض الله لكم تحلة
ايمانكم اي شرع الله تحليلها بالكفارة كذا في الشروح ولكن في الاستدلال بالآية
على ان تحريم المباح يمين نظر لان النبي عم حلف صريحا بان قال والله لا اقربها
على ما ذكر في الكشاف فيكون تسميته اليمين لصريح اليمين والاولى ان يستدل بما
روى مسلم في صحيحه وهو قوله عم كفارة النذر كفارة اليمين معناه والله اعلم
كفارة اليمين الثابتة بصيغة النذر ككفارة اليمين الصريحة وللقائل ان يقول
لا نسلم ان تحريم المباح ان كان موجبه يلزم ان يكون يمينا وان لم ينو وانما يكون كذلك
ان لو كان كل تحريم المباح يمينا وهو ممنوع والمعنى فيه ان كون تحريم المباح يمينا انما عرف
بالنص في موضع كان ذلك التحريم قصديا لا ضمنيا فيقتصر عليه فاذا نوى يكون التحريم
الثابت به يمينا لوجود شرطه او يقال المدعى ان ايجاب المباح يصلح ان
يكون يمينا فلا يعتبر ما لم توجد النية فهو كشري القريب تملك بصيغته يعني بصيغته
مثبتة للملك تحرير بموجبه وهو الملك اذ يستحيل ان يكون ثبت الملك مزيلا له
والملك في القريب يوجب العتق بالنص فكان الشراء اعتاقا بواسطة حكمه لا
بصيغته فان قلت لو كان اليمين ثابتة بموجبه لما توقف على النية كالعتق

بشراء القريب بدون النية قلت استعمال هذه الصيغة غلب في النذر فصارت
اليمين كالحقيقة المهجورة فيتوقف على النية ولقائل ان يقول ثبوت اليمين
لما توقف على الارادة فقد اريد بهذا اللفظ موضوعه وهو ايجاب العبادة
المسماة وغير موضوعه وهو اليمين ولا معنى للجمع سوى هذا بخلاف شراء القريب
فان ثبوت العتق فيه لا يتوقف على الارادة فلا يكون نظيره والثاني ما ذكره
الائمة ان لله يمين مثل والله قال ابن عباس دخل آدم الجنة فلله ما غابت الشمس
حتى اخرج منها وكلمة علي نذر الا ان هذا الكلام غلب عند الاطلاق على النذر عادة
فاذا نواهما جميعا فقد نوى بكل لفظ ما هو من محتملاته فيعمل بنيته ولا يكون جمعا بين الحقيقة
والمجاز في كلمة واحدة فعلى هذا قوله ان اصوم ساد مسد جواب القسم كما يقال
اكرمتك في قولنا بالله ان اكرمتني اكرمتك جواب الشرط ساد مسد جواب
القسم ولقائل ان يقول اللام انما يجيء للقسم اذا كان الموضع موضع التعجب كما مر
في قول ابن عباس رض وقد نص على هذا في كتب النحو وههنا ليس موضع التعجب
والثالث ما ذكره صاحب التنقيح بالمنع والتسليم فان المراد بالموجب اللازم المتأخر
فدلالة اللفظ على لازم المعنى لا يكون مجازا كما ان لفظ الاسد اذا اريد به
الهيكل المفترس مع دلالته على الشجاعة التي هي لازمة للاسد بطريق الالتزام ولا يكون
مجازا وانما المجاز هو اللفظ المستعمل في لازم ما وضع له من غير ارادة الموضوع له
ولئن سلمنا ان اليمين هو المعنى المجازي ولكن لا نم الجمع بينهما في الارادة لانه لو نوى
اليمين ولم ينو النذر ولقائل ان يقول هذا الجواب انما يصح اذا نوى
فقط اما اذا نواهما فقد تحقق ارادة الحقيقة والمجاز فان قلت لا عبرة بارادة
النذر لانه ثابت بنفس الصيغة قلت فلا يمتنع الجمع في شيء من الصور اذا لم يعتبر
ارادة المعنى الحقيقي والاقرب ان يقال كلمة علي حقيقة في ايجاب المباح وايجاب
المباح لازم له وتحريم المباح وتحريم المباح يمين لما مر فيفهم من الايجاب بطريق
الكناية والكناية تحتاج الى النية ولم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان التحريم انما صار
مرادا بطريق الكناية من لازمه لا من اللفظ بخلاف شراء القريب فانه ليس بلازم و
لا منافيه لوجوده بالارث والهبة وانما ثبت العتق حكما شرعيا باشارة النبي عم

عم بقوله لن يجزي ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه لا بطريق الكناية
فلا يحتاج الى نية وطريق الاستعارة اي المجاز الاتصال بين الشيئين صورة
او معنى اراد به المعنى الخاص المشهور حتى لا يصح تسمية الرجل اسدا باعتبار الحيوانية
ولا التسمية الابخر والمحموم اسدا لعدم شهرة الاسد بهما كما في تسمية الشجاع اسدا
لتشابههما في الشجاعة والمطر سماء لتشابههما في الصورة هذا في الحسيات وفي الشرعيات
الاتصال من حيث السببية والتعليل اي الاتصال بين السبب والمسبب والعلة
والمعلول نظرا الى الصورة اي نظرا الى اتصال الصوري في المحسوس اذ معنى السبب
كونه طريقا الى المسبب ومعنى العلة كونها مثبتة له والمعنيان لا يوجدان في المسبب
والمعلول فيكونان متجاورين صورة كما بين المطر والسماء والاتصال في المعنى
المشروع كيف شرع في محل النصب على الحال متعلق بمحذوف والمعنى اتصال عقد
مشروع بعقد مشروع في المعنى المشروع مقولا لاي معنى شرع ذلك العقد المشروع
نظرا الى المعنى وهو خبر لقوله والاتصال اي اتصال المعنى كما في الهبة والصدقة فان
كل واحد منهما تمليك بغير بدل فيجوز استعارة احدهما للاخر فيستعار لفظ
الصدقة للهبة فيما اذا تصدق على الغني حتى صح الرجوع والاول اي الاتصال
من حيث السببية والتعليل على نوعين اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك
بالشراء وانه يوجب الاستعارة من الطرفين لان الغرض من العلة هو المعلول
فيكون العلة مفتقرة الى الحكم من حيث الشرعية والمقصود والحكم لا يثبت بدون
العلة فيكون مفتقرا اليها في الوجود ولما كان جهة الافتقار مختلفة لم يلزم الدور
فلما ثبت الاتصال من الجانبين عمت الاستعارة فان قلت هذا تقسيم الشيء
الى نفسه والى غيره لان السبب في الشريعة ما يكون طريقا الى الشيء من غير ان يضاف
اليه وجود ولا وجوب هذا هو المراد من النوع الثاني والعلة ما يضاف اليه
الوجوب والوجود فيكون غيره قلنا ليس المراد بالسبب ههنا المعنى الشرعي
بل المعنى اللغوي وهو ما يكون طريقا ومفضيا الى الشيء مطلقا وهذا المعنى يشمل العلة
والسبب فيصح ان يكون مقسما لهما خصه اذا قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى
نصف عبد فباعه ثم اشترى النصف الآخر ونوى به الملك اي قال عنيت

ولهذا لا يصح تسمية الرجل بحرا بناء على انه يمتنع الاستعارة اذا
لم يكن وصفا خاصا او كان وصفا خاصا لكن لم يكن المستعار
مشهورا به والحيوانية من قبيل الاول والبخر والحمى من قبيل الثاني [illegible]

يريد انه يمتنع الاستعارة اذا لم يكن المعنى وصفا خاصا مشهورا به
او كان وصفا خاصا لكنه لم يكن المستعار منه
والحيوانية من قبيل الاول والبخر والحمى من قبيل الثاني

بالشرى الملك بهذه استعارة العلة للحكم او قال ان ملكت عبدا فهو حر فملك
نصف عبد فباعه ثم ملك النصف الباقي ونوى به اي بالملك الشراء يصدق
فيهما وبانه هذا تفريع على جواز الاستعارة من الطرفين وبيانه مسبوق بمعرفة
حكم المسئلتين وهو ان نصف العبد يعتق في صورة الشراء الصحيح فيدنا به لان
العبد لا يعتق اذا اشتراه فاسدا لان شرط الحنث وجد في الفاسد قبل
القبض ولا ملك له فيه قبله فينحل اليمين ولم يقع الجزاء لعدم المحل وفي صورة الملك
لا يعتق حتى يجتمع الكل في ملكه لان المقصود من الشراء ليس الغنى لانه لا يستلزم
ولهذا يتحقق من الوكيل ولا ملك له ويحنث بشرائه وكيلا في قوله ان اشتريت
عبدا فامرأته طالق فصار مقصوده مطلق الشراء فيحنث على اي وجه كان
مجتمعا او متفرقا وفي قوله ان ملكت عبدا مقصوده في العرف الاستغناء
بملك العبد وذا انما يكون بصفة الاجتماع حكي ان ابا بكر الاسكاف كان
من كبار ائمة بلخ وكان يقول لخادمه وقت درس هذه المسئلة هل ملكت مائتي
درهم وكان يقول لا ثم يقول هل اشتريت بمائتي درهم يقول نعم فيوضح على ا
العرف واذا نوى من الشراء الملك او من الملك الشراء يصدق فيهما ديانة
فيدنا به لان في الصورة الاولى لا يصدق قضاء لكونه متهما بالتخفيف عليه
وفي الصورة الثانية يصدق قضاء وديانة لان في هذه الارادة تشديدا
عليه حيث يعتق عبده والمراد بالديانة انه اذا استفتى فيها يجيبه على
ما نوى لكن القاضي لا يلتفت الى نيته اذا كان فيما نوى تخفيف عليه هذا
اذا لم يشر الى عبد بعينه ولو اشار اليه يحنث كقوله اذا اشتريت هذا العبد
ونوى به الملك او ان ملكت هذا العبد ونوى به الشراء فاشترى النصف
ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر يعتق النصف في الفصلين لان الاجتماع صفة
مرغوبة فيعتبر في غير المعين ولا يعتبر في المعين لان الصفة في الحاضر لغو كمن حلف
لا يدخل هذه الدار لا يعتبر فيها صفة العمران ويعتبر في غير المعينة فان قلت
الملك فيما اذا قال ان ملكت ونوى به الشراء مطلق غير مختص بالملك الحاصل
بالشراء والشراء علة الملك يثبت به فلا يكون من اتصال بينهما بالعلية

بالعلة والمعلولية فلا يجوز الاستعارة قلت كون الحكم مختصا بالعلة غير مشروط
في هذا الباب والشرط افتقاره الى ما يصلح علة للحكم في نفس الامر الا يرى انهم استعاروا
الاثم للخمر في قولهم شربت الاثم حتى ضل عقلي اي الخمر والاثم غير مختص بالخمر والثاني اي
النوع الثاني من الاتصال الصوري في المشروعات اتصال المسبب بالسبب وهو ما
يفضي الى الحكم ولا يكون الحكم مضافا اليه وجودا ووجوبا والمراد به هنا السبب الذي
ليس بعلة بان لا يكون الحكم مضافا اليه بلا واسطة اعم من ان يكون سببا محضا كما تقدم
او سببا في معنى العلة وهو ما يكون علة الحكم مضافا اليه دون الحكم كملك الرقبة فانه
علة لملك المتعة وملك الرقبة مضاف الى السبب وهو البيع ولم يضف اليه
الحكم وهو ملك المتعة كاتصال زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة فاذا
قال لامته انت حرة يزول به ملك الرقبة وبواسطة زواله يزول ملك المتعة
تبعا ولا يحل الاستمتاع الا بالنكاح وكان قوله انت حرة سببا لزوال ملك المتعة
لكونه مفضيا لا علة لتخلل الواسطة وهي زوال ملك الرقبة ولو قال المصنف كاتصال
زوال ملك المتعة بالفاظ العتق لكان اولى ويمكن تقدير المضاف بان قال
كاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ زوال ملك الرقبة وكاتصال ثبوت
ملك المتعة بالفاظ موضوعة لملك الرقبة فيجوز استعارة اللفظ الموضوع لملك
الرقبة لثبوت ملك المتعة استشكل شارح المغني في هذا الموضع بقوله البيع
والهبة والتمليك ليس سببا لملك المتعة الذي يثبت بالنكاح وكذا العتق
ليس سببا لزوال ملك المتعة الذي يزول بالطلاق فلم يوجد الاتصال باعتبار
السببية فلا يصح الاستعارة جوابه يعرف مما ذكرنا قريبا من ان الشرط في جواز
الاستعارة الافتقار الى ما يصلح علة للحكم لان الحكم قبل وجوده يفتقر الى جميع العلل
فيصح استعارة السبب للحكم كاستعارة الفاظ العتق للطلاق حتى لو قال
لامرأته انت حرة ونوى به الطلاق يقع بائنا وانما احتيج الى النية لان المحل غير
متعين لهذا المجاز بل محل لحقيقة الوصف بالحرية فيحتاج الى النية لتعيين المجاز دون
عكسه اي لا يجوز استعارة الحكم للسبب كاستعارة الفاظ الطلاق للعتاق حتى لو قال
لامته انت طالق ونوى الحرية لا تعتق عندنا وقال الشافعي تعتق لتشابه

قوله الا ترى انهم استعاروا الاثم في قوله شربت الاثم حتى ضل عقلي اي الخمر والاثم غير مختص بالخمر بل اعم لحصوله بارتكاب كل ما نهي عنه وقد يقال
الاثم الذي يعقب الخمر معلول معه فيكون مختصا به لا محالة فلم يصح التنظير رة

قوله في قولهم شربت الاثم حتى ضل عقلي مصراع اول من البيت وآخره
كذلك الاثم يذهب بالعقول عزمي

قوله والثاني اي النوع الثاني من الاتصال الصوري كان الاولى ان
يقول اي النوع الثاني من اتصال السببية والتعليل رة

قوله كملك الرقبة اي السبب المقول كالبيع بالنسبة الى ملك المتعة
فانه يضاف اليه ملك الرقبة الذي هو علة لملك المتعة وان ملك
المتعة الذي هو حكم من احكام الرقبة لجواز ان يوجد ملك الرقبة
ولا يوجد ملك المتعة كما في العبد والاخت من الرضاع
رة

قوله وكاتصال ثبوت ملك المتعة بالفاظ موضوعة لملك الرقبة يعني بقدر
هذا المضاف في جانب الثبوت كما يقدر في جانب الزوال وهذا
لان ملك الرقبة سبب لملك المتعة في محل قابل له فان من
ملك رقبة امة ملك بضعها اذا لم يكن مانع من رضاع ونحوه
وزوال ملك الرقبة سبب لزوال ملك المتعة فان من
اعتق امته يزول ملك المتعة بزوال ملك الرقبة
حتى لم يحل له الاستمتاع بها بعد الا بالنكاح
لكونه مفضيا اليه
رة

انما قال يعرف لان المذكور فيما سبق هو العلة وما نحن فيه
هو السبب لكن لا فرق في ذلك بين العلة والسبب
عزمي

قوله لو قال لامرأته الخ لان الاعتاق لازالة ملك الرقبة وهي مستتبعة
لزوال ملك المتعة فيكون سببا له لكونه مفضيا اليه وليس
بعلة موضوعة له لتخلل الواسطة وهي زوال ملك الرقبة
رة

قوله وبيانه اي بيان كون الاول استعارة العلة للحكم والثاني
استعارة الحكم للعلة رة

قوله لعدم المحل ولهذا لو اعتقه قبل القبض لا ينفذ عزمي

قوله لكن القاضي لا يلتفت الى نيته فيما نوى تخفيف عليه وهو الصورة
الاولى لتهمة الرجوع عن الاقرار بالعتق بل يحكم عليه بموجب كلامه
وذلك لان الفتوى انما هي بحسب الاعتقاد والنية و
القضاء بحسب الظاهر وقولهم الشرع بحسب الظاهر اعني
في الاحكام لا في الفتوى رماوي

قوله لا يعتبر فيها صفة العمران فلو دخل بها بعد خرابها يحنث
عزمي

قوله واعلم ان استعارة الملزوم للازم اه المراد بالملزوم هو السبب وباللازم هو المسبب وانما طلق عليهما بذلك لان مبنى المجاز على الانتقال
من الملزوم الى اللازم والمراد ان كون المعنى الوضعي بحيث ينتقل منه الذهن الى المعنى المجازي في الجملة ولا يشترط اللزوم بمعنى امتناع الانفكاك في التصور
اذ البصر يطلق على الاعمى مع انه لا يلزم من تصور البصر تصور الاعمى بل الامر بالعكس لكن قد ينتقل الذهن منه للاعمى باعتبار المقابل والحاصل ان المراد بالملزوم
ما بين صنفين والاتصال بسبب احدهما الى الآخر في الجملة وهذا يتحقق في كل امرين بينهما علاقة واتصال رحمه الله

الطلاق بالعتاق لغة وشرعا اما لغة فلان كل منهما للتخلية والارسال واما
شرعا فلان كل منهما لازالة الملك فيجوز استعارة كل منهما للآخر وانما قلنا
العكس لا يجوز لان شرط جواز الاستعارة الاتصال وهو انما يتحقق بالافتقار
والمسبب يفتقر الى السبب لانه فرعه والسبب مستغن عنه في ذاته لقيامه بنفسه
وثبوت المسبب به من الامور الاتفاقية حتى جاز تخلفه عنه فان من اشترى جارية
مجوسية يحصل ملك الرقبة دون المتعة الا اذا كان المسبب مختصا بالسبب فيجوز
الاستعارة من الجانبين لكونه بمنزلة العلة كقوله اخبارا اني اراني اعصر خمرا اي
عنبا استعير المسبب وهو الخمر للسبب وهو العنب لاختصاص الخمر بالعنب فالحاصل
ان استعارة الملزوم للازم يجوز كيف ما كان واما استعارة اللازم للملزوم
فانما يجوز اذا كان مساويا له فاذا كان المسبب مختصا به يوجد شرط الافتقار
من اللازم الى الملزوم فيجوز واما اذا كان اعم منه فلا يصح الاستعارة وفيه نظر
لانه ينتقض بجواز استعارة المعلول للعلة وان كان اعم منها فان قلت
ورد في القرآن ذكر الحكم وارادة السبب كقوله اذا نكحتم المؤمنات اي
عقدتم والوطي غير مختص بالعقد قلت الوطي الذي يعقبه الطلاق مختص بالعقد
واذا كانت الحقيقة متعذرة وهي ما لا يوصل اليه الا بمشقة او مهجورة وهي ما يمكن
وصوله الا ان الناس هجروه وتركوه صير الى المجاز بالاجماع كما اذا حلف لا
يأكل من هذه النخلة هذا مثال للمتعذرة والمجاز فيه ان لا يأكل ثمرها وان لم يكن
لها ثمر فثمنها ولو تكلف واكل من عين النخلة لا يحنث في الصحيح او لا يضع قدمه
في دار فلان هذا مثال للمهجورة فان حقيقته وهو وضع القدم حافيا ممكن
لكن الناس هجروه والمجاز فيه الدخول فان قلت المحلوف عليه في المثال الاول
عدم الاكل وهو غير متعذر بل المتعذر الاكل قلت اليمين اذا دخل في النفي كانت
للمنع فموجب اليمين ان يصير ممنوعا باليمين وما لا يكون مأكولا لا يكون ممنوعا
باليمين والمهجور شرعا كالمهجور عادة حتى ينصرف التوكيل بالخصومة الى الجواب
مطلقا اي نعم او لا مجازا بطريق اطلاق اسم الخاص وهو الخصومة على العام وهو
الجواب لانه يتناول الاقرار والانكار والخصومة مهجورة شرعا لقوله

قوله واما استعارة اللازم للملزوم اه دفع لما يقال ينبغي
جواز استعارة المسبب للسبب لانه اذا كان بينهما
ملازمة بالمعنى المذكور فيجوز استعارة اللازم للملزوم
كما جاز عكسه وتقرير الدفع ان المراد بقولهم ذكر اللازم
وارادة الملزوم جائزة اللازم المساوي والمسبب
ليس كذلك الا اذا اختص لك ان تقول الاستعارة
من جانب المفتقر اولى لان المفتقر ملزوم للمفتقر اليه واتصال
الملزوم باللازم اشد من العكس رحمه الله

قوله كقوله اخبارا اني اراني اعصر خمرا اي عنبا هذه الآية
عند اهل اللسان من قبيل المجاز المرسل لا الاستعارة قال بعض
شراح الكنز الانسب الاستعارة في الآية بل المراد فيها الحقيقة
لان اهل اللغة قالوا الخمر بلغة اهل عمان اسم للعنب وحكى
الاصمعي عن المعتمر بن سليمان انه قال لقيت اعرابيا
معه عنب فقلت له ما معك قال الخمر قال ابن عرفة
قوله اني اراني اعصر خمرا اي استخرج خمرا فعلى هذا يكون
استعارة السبب للمسبب لان العصر سبب الاستخراج لا ما
الذي يكون خمرا ولا يكون من قبيل اختصاص السبب الى
المسبب فيكون من امثلته قوله وينزل من السماء رزقا
اي مطرا اذ هو سبب للرزق وقولهم امطرت السماء
نباتا اي مطرا اذ هو سبب للنبات رحمه الله

قوله والمهجور شرعا منصوب اما على الظرفية اي قدر المرفوع
او على الخبر ان قدر بالشارع او المرفوع ايضا

قوله واذا كانت الحقيقة متعذرة اه قال البعض الفرق بين المتعذر
ما لا يتعلق به حكم وان تحقق والمهجور قد يتعلق به حكم
اذ اصار فردا من افراد المجاز رحمه الله

قوله هذا مثال للمتعذر هذا على ان يكون النخلة مما لا يؤكل واما
اذا كانت مما يؤكل كقصب السكر والريباس فلا تقع
يمينه على الاكل منهما

فهو ولا تنازعوا فيكون حراما فلا يأتيه المسلم بنفسه فيصار الى المجاز وهو الجواب
حتى اذا ادعى رجل على آخر الفا فوكل المدعى عليه رجلا بالخصومة لمخاصمة المدعي
واقر الوكيل عند القاضي بان موكلي اخذ الالف جاز وعند زفر والشافعي
لا يجوز لانه مأمور بالخصومة والاقرار مسالمة واذا حلف لا يكلم هذا الصبي لم
يتقيد حلفه بزمان صباه كانه قال لا اكلم هذا الذات ولو كلمه بعد ما كبر يحنث
لان هجران الصبي مسلما كان او كافرا بمنع الكلام عنه حرام لان الصبا مظنة
المرحمة ولهذا لم يجر عليه قلم التكليف ولا يقتل الصبي الكافر قصاصا ولا يلزم عدم جواز
سبيه لانه رحمة لثبوت الاسلام بالسبي وبدار الاسلام والمهجور شرعا كالمهجور
عادة فان قلت لو حمل على الذات يلزم ترك الترحم ايضا ما دام صبيا وترك
التوقير اذا كبر وترك المواصلة مع وجوب المواصلة دائما ومهاجرة المؤمن
حرام فوق ثلثة ايام والتزام المجاز لاجل الاحتراز عن واحد منها الزم الثلثة قلت
الالتفات في امثاله الى مباشرة المحظور قصدا وما ثبت بطريق ضمني فليس
بمعتبر الا يرى انه لو قال لا اكلم هذا الذات لا يكون مرتكبا للمنهي عنه وان لزم
منه الهجران على ان ترك التوقير ينفك عن الذات بان لا يعيش الى الكبر فلا يكون
لازما قيد بقوله هذا الصبي لانه لو قال صبيا تقيد اليمين بصفة الصبا لان الصفة
صارت مقصودة بالحلف لكونها معرفة للمحلوف عليه كمن حلف ليشربن الخمر
ينعقد اليمين وان كان حراما شرعا لصيرورة الشرب مقصودا باليمين فيحنث
ان لم يشرب والاصل فيه ان اليمين اذا انعقدت على موصوف تتقيد بصفته
معرفا كان او منكرا ان صلح الوصف ان يكون داعيا الى اليمين كما اذا حلف
لا يأكل رطبا او هذا الرطب فاكله بعد ما صار تمرا لا يحنث لان الرطوبة مضرة
وان لم يصلح كما اذا حلف لا يأكل من لحم هذا الحمل يحنث اذا اكل من لحمه كبشا لان
لحم الحمل انفع منه فلم يصلح ان يتقيد اليمين به اذا عرف هذا فنقول كان الواجب
ان يتقيد فيما نحن فيه بوصف الصبا لان الصبا مظنة السفه فيصلح ان يكون
داعيا الى اليمين لكنه لم يتقيد لحرمة هجران الصبا شرعا واذا كانت الحقيقة مستعملة
اي ليست مهجورة شرعا وعادة لكن ذكر لفظة مستعملة للمشاكلة المتعذرية

قوله ولا يلزم عدم جواز سبيه اه جواب سؤال تقديره وقلتم ان الصبا
مطلقا مظنة المرحمة مع انكم تقولوا بجواز سبيه مع ان فيه
ولا رحمة في ذلك لان الرقية تنافي الرحمة وتقرير الجواب
ظاهر رحمه الله

قوله والتزام المجاز اه يعني التزام المجاز وهو الحمل على الذات لاجل
الاحتراز عن واحد منها الزم الثلثة وهو ترك الترحم وترك
التوقير وترك المواصلة الزم هذا الالتزام الثلثة كلها
فيكون الحقيقة اولى من المجاز لان الحمل على الحقيقة يلزم منه امر واحد
وعلى المجاز يلزم الثلثة رحمه الله

قوله كان الواجب ان يتقيد اه بخلاف قوله لا اكلم صاحب
اليمين بصفة الصبا وان كان يلزم الهجران الحرام المجهور شرعا
لان هنالك صارت الصفة معرفة للذات وهو في تلك
الصفة لا تبقى الذات المحلوف عليه ولو لم تعتبر الصفة ولم
تتقيد اليمين بها وليس الكلام مجاز يلغو كلامه اصلا وفي
ابطال اهليته واهدار آدميته والحاقه بالبهايم ولا يجوز
ذلك فصارت اليمين مقيدة بتلك الصفة وان كان
حراما لان اليمين على الحرام ينعقد ايضا كما في قوله والله لا اصلي
اليوم فلانا او لا اكلم اباه او لا اصلي فان يمينه ينعقد ويحنث
رحمه الله

قوله ولقائل ان يقول ينبغي على اصله ان يجوز الصلوة بما دون الاية وذلك لان قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القران حقيقة مستعملة ما يتناوله اسم القران
يجوز به الصلوة والذي في الهداية وغيرها فمقتضاه الجواز بدون الاية وبه جزم القدوري وقال الصحيح من مذهب ابي حنيفة ان ما يتناوله اسم القران يجوز به
الصلوة والذي في الهداية وغيرها ادنى ما يجوز من القران في الصلوة عند ابي حنيفة آية لقوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القران الاية فمقتضاه الجواز بدون الآية الا
انه خارج منه اذ المطلق ينصرف الى الكامل في الماهية ولا جزم بكونه قاريا عرفا بخلاف الآية اذ ليست في معناه فالحق ان يبني الخلاف على الخلاف في عده قاريا
لقيام العرف في عده قاريا بالاية القصيرة وقال لا يعد وهو يمنع نعم ذلك مبناه على رواية ما يتناوله اسم القران رماوى

لان قوله الحقيقة تتضمن الاستعمال والمجاز متعارفا اى متبادرا الى الفهم
في العرف او معناه يكون استعماله اكثر في عرف الناس من استعمال الحقيقة فهي
اولى عند ابي حنيفة رحمه الله لان المستعار لا يزاحم الاصل حالا فالحقيقة اولى عندهما المجاز
اولى بدلالة العرف وعلى هذين الاصلين اختلف ابو حنيفة وصاحباه في قوله
ثم فاقرءوا ما تيسر من القران فان له حقيقة مستعملة وهو ما يطلق عليه اسم القران
ومجاز متعارفا وهو ما يسمى قراءة عرفا فجوز ابو حنيفة القراءة في الصلوة باية قصيرة
وجوزاها باية طويلة ولقائل ان يقول ينبغي على اصله ان يجوز بما دون الاية واصلهما
منقوض بما اذا حلف لا يقرأ القران يحنث بقراءة اية قصيرة اجماعا كما
اذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة او لا يشرب من هذا الفرات فعنده
يحنث باكل عين الحنطة والكرع من الفرات قال صاحب الكشاف في قوله تعالى
فشربوا منه اى كرعوا ولا يحنث باكل الخبز والشرب من الاواني المتخذة من
الفرات وعندهما يحنث باكل ما يتخذ منها كما يحنث باكل عينها وبالاغتراف
من الفرات كما يحنث بالكرع لانه مجاز عن اكل ما تحويه الحنطة وشرب ما يجاور الفرات
وهو بعمومه يتناول الكلاهما فان قلت فعلى هذا يلزم ان يحنث باكل السويق عندهما
لوجود اكل ما يحويه الحنطة قلت السويق جنس اخر غير جنس الدقيق عندهما ولهذا
جوزا بيع الدقيق بالسويق متفاضلا فلا يحنث كذا ذكره شمس الائمة ومن هذا عرف
ان ما قاله بعض الشراح وعند محمد يحنث باكل ما يتخذ من الحنطة كالخبز والسويق ونحوهما
ليس بصحيح ولو شرب من نهر متشعب من الفرات لا يحنث لان ماء الفرات انقطع
منه بالنهر ولو قال من ماء الفرات وشرب من نهر اخر يؤخذ من الفرات بكرع
او باناء يحنث بالاتفاق لانه عقد يمينه على ماء الفرات وهذا الماء ماؤه
وان تحول الى نهر آخر هذا الخلاف فيما اذا لم ينو شيئا فان نوى الحقيقة او المجاز
يقع ما نوى اتفاقا ولو كانت الحقيقة والمجاز سواء في الاستعمال فالعبرة للحقيقة
اتفاقا وهذا اى الاختلاف المذكور بناء على اصل اخر مختلف فيه وهو ان الخلفية
اى كون المجاز خلفا عن الحقيقة في التكلم عنده اى بان صار التكلم بلفظ هذا
ابني اذا اريد به المجاز وهو الحرية خلفا عن التكلم بلفظ هذا ابني اذا اريد به الحقيقة

قوله ولقائل ان يقول ينبغي على اصله ان يجوز بما دون الاية كذا في
شرح المغني للقاآني وقد اجيب عنه بان ما دون الاية خارج
اجماعا والعام الذي خص عنه حقيقة في الباقي او قريب منها
ويمكن ان يجاب عنه بمنع كون القران حقيقة مستعملة فيما
دون الاية والكلام فيها عزمي

قوله والكرع من الفرات الكرع هو ان يتناول الماء بفمه من موضعه يقال
كرع في الماء اذا ادخل فيه اكارعه الحوض فيه ليشرب واصل ذلك
في الدابة لا تكاد تشرب الا بادخال اكارعها في الماء ثم قيل
للانسان كرع في الماء اذا شرب الماء بفمه خاض او لم يخض
ره

قوله فالعبرة للحقيقة بالاتفاق كذا اذا كانت الحقيقة اكثر استعمالا
او كانت مستعملة والمجاز غير مستعمل واما اذا كانت الحقيقة
اكثر استعمالا فالمجاز اولى بالاتفاق كما سبق ثم اعلم ان
سياق كلام فخر الاسلام يدل على ان عندهما انما يترجح المجاز
المتعارف اذا كان بعمومه متناولا للحقيقة ولا دلالة فيه
على حكم اذا لم يكن متناولا للحقيقة وذكر في شرح الجامع
البرهاني ما يدل على رجحه بكل حال كذا في الكشف وكلام
فخر الائمة السرخسي في اصوله موافق لما في اصول فخر
الاسلام عزمي

24

الحقيقة وهو البنوة لان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ فجعل الخلفية في التكلم
اولى وعندهما في الحكم يعني هذا ابني مجازا خلف عن هذا ابني حقيقة في الحكم اى حكمه
المجازي خلف عن حكمه الحقيقي لان الحكم هو المقصود فجعله خلفا في المقصود اولى
وبعض الشراح فسروه بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا
حر اى قائم مقامه وهذا التفسير صحيح في المعنى لكن التفسير الاول اليق بهذا المقام
لان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكروا الخلاف الا في جهة الخلفية فيعلم
كلا المذهبين الاصل هذا ابني والخلاف في الجهة فعندهما من حيث الحكم وعنده من
حيث اللفظ ولو كان المراد ان هذا ابني خلف عن هذا حر فالخلاف يكون في
الاصل والخلف لا في جهة الخلفية قال الشارح المغني منصور القاآني هذا غير صحيح لان حكم
الاصل وهو الحرية التي تثبت بهذا حر ليس بممتنع في هذا المحل بل هو متصور كما في الاصغر
سنا منه فيلزم ان يثبت العتق عندهما لوجود شرط المجاز وهو تصور الاصل
والامر بخلافه ويظهر الخلاف في قوله لعبده وهو اى العبد اكبر منه سنا اى من
المولى هذا ابني فعنده يعتق لان شرط الخلفية تصور الحقيقة والحقيقة متصورة
من حيث التكلم لان قوله هذا ابني من حيث التكلم صحيح لانه مبتدأ وخبر ولما تعذر
موجبه الحقيقي تعين المجاز ذكرا للملزوم وارادة اللازم وهو الحرية وعندهما لا يعتق
لانه لا بد ان يكون الاصل في مخرجه صحيحا موجبا للحكم وهذا الكلام غير منعقد لايجاب
الحكم اصلا فيلغوا كالغموس لما لم ينعقد للحكم الاصلي وهو البر لاستحالته لم ينعقد للحكم
الخلفي وهو الكفارة ولقائل ان يقول ينتقض هذا الاصل على قول ابي يوسف
بمسئلة الكوز وهو ما اذا حلف ليشربن الماء الذي في هذا الكوز ولا ماء فيه فانه
قال بانعقاد اليمين ثمة ليظهر اثره في حق الحلف وهو الكفارة مع ان الاصل و
هو البر مستحيل فحاصل الخلاف انه اذا استعمل لفظ واريد به المعنى المجازي هل يشترط
امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ ام لا فعندهما يشترط فحيث امتنع الحقيقي لا يصح
المجاز وعنده لا بل يكفي صحة اللفظ من حيث العربية وجه بناء ما مبني على هذا
الاصل ان الخلفية لما كانت في التكلم عنده اعتبر لفظ الحقيقة لان المجاز لا يزاحم الحقيقة
فالحقيقة المستعملة صارت اولى من المجاز المتعارف وعندهما لما كانت الخلفية

لان المجاز لا يجري في المعاني لان الحقيقة وصفها لا يقبل الانتقال
الا ترى ان الشجاعة التي في الاسد لا ينتقل الى الانسان
باستعارة لفظ الاسد ولكن اللفظ ينتقل اليه والاستعارة
نقل عرفا ان الخلفية في التكلم لا غير ولانه لا يثبت الا عند
تعذر الحقيقة عزمي

قوله هذا غير صحيح يعني تفسير بعض الشراح الخلفية بما ذكر صاحب التحقيق هذا
التفسير غير منقح لان المجاز لا يكون خلفا الا عن حقيقة التي انتقلت
عن محلها الى محل المجاز اما عن الحقيقة الثابتة لمحل المجاز فلا ولو كان
لفظ هذا ابني خلفا عن لفظ هذا حر لما تاتى الخلاف في قوله
هذا ابني لاكبر سنا منه لان حكم الاصل وهو الحرية الثابتة
بقوله هذا ليس بممتنع في هذا المحل بل متصور كما في الاصغر
سنا منه فيلزم ان يثبت العتق عندهما لوجود شرط المجاز
وهو تصور حكم الاصل والامر بخلافه بل المراد بالخلفية في الحكم والتكلم
ما قلنا وهذا الكلام غير منعقد في نفسه لايجاب الحكم اصلا
ره

قوله ولقائل ان يقول ينتقض هذا الاصل اى الاصل السابق المتفق
وهو تصور الاصل لثبوت الخلف على قول ابي يوسف
وهو اشتراط كون الاصل في مخرجه صحيحا موجبا للحكم المختلف
المجاز عند تعذر العمل به
ره

في الحكم وجب الترجيح باعتبار الحكم وحكم المجاز راجح لانه اكثر استعمالا فان قلت
يرد على قول ابي ح رح قوله لعبده هذه بنتي لا يعتق عبده مع ان العمل بالمجاز ممكن
اذ البنتية سبب للحرية كالبنوة قلت انه على الخلاف فلو كان على الوفاق فهو
هذه بنتي حكمه الحرية بجهة البنتية وهذه الذات ليست بمحل لذلك الحرية فاضافتها
اليه كاضافة العتق الى الحمار فيلغو لعدم المحل لان المشار اليه اذا كان من جنس المسمى
تعلق الحكم بالمشار اليه واذا كان من خلاف جنسه تعلق بالمسمى ولا عبرة للمشار اليه
كما لو باع فصا على انه ياقوت احمر فاذا هو اصفر ينعقد البيع لوجود المشار اليه ولو ظهر
انه زجاج لا ينعقد لعدم المسمى والذكر والانثى جنسان فتعلق الحكم بالمسمى وهو معدوم
فلا يعتبر تصحيح الكلام في المعدوم وقد يتعذر الحقيقة والمجاز معا اذا كان الحكم ممتنعا
كما في قوله لامرأته هذه بنتي وهي معروفة النسب وتولد لمثله او اكبر سنا منه
حتى لا تقع الحرمة بذلك ابدا اي سواء اصر على هذا القول او اكذب نفسه الا
انه اذا اصر على ذلك يفرق القاضي بينهما لا لان الحرمة تثبت بهذا اللفظ بل
لانه بالاصرار صار ظالما بمنع حقها في الجماع فيجب التفريق كما في الجب والعنة اما تعذر
الحقيقة واما تعذر الحقيقة وهو النسب في الاكبر سنا منه فظاهر واما في التي تولد
بمثله فلان الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير واما تعذر المعنى المجازي فلان التحريم
الذي يثبت بهذه بنتي التحريم الذي يقتضي بطلان النكاح لان البنتية اذا
ثبتت تظهر الحرمة من الاصل وليس في وسعه اثباته والذي في وسعه اثبات
تحريم يقتضي صحة النكاح السابق ويكون حقا من حقوقه كالطلاق فاللفظ غير صالح له
قيد بقوله معروفة النسب لانها لو كانت مجهولة النسب فرق بينهما وثبت النسب
كذا في المحيط وقيل الحكم في مجهولة النسب كذلك حتى لا تحرم لان الرجوع عن الاقرار
بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له اياه ولا يمكن العمل بموجب هذا الاقرار قبل تاكيده
بالقبول وانما وضع المسئلة في معروفة النسب لان تعذر العمل بالحقيقة فيها اظهر
والحقيقة تترك لما فرغ عن بيان الحقيقة والمجاز شرع فيما تترك به الحقيقة وذلك
خمسة بالاستقراء بدلالة العادة على تركها كالنذر بالصلوة والحج فان الصلوة
لغة الدعاء كما في قوله تعالى وصل عليهم واذا كان صائما فليصل اي ليدع ثم نقلت الى الاركان

ولد فان قلت يرد على قول ابي ح اي اصل المذكور وهي ان الخلفية في التكلم دون الحكم رح قوله لعبده هذه بنتي وكذا قوله لامته هذا ابني فانهما لا يعتقان عنده مع صحة اللفظ وامكان العمل بالمجاز رح

قوله والذكر والانثى جنسان لاختلاف المنافع فلم يكن المشار اليه وهو العبد من جنس المسمى وهو البنتية فيتعلق الحكم بالمسمى وهو معدوم فيصير تصحيح الكلام في المعدوم ايجابا واقرارا فلا يمكن جعل النسب مجازا عن الابن فلغا رح

مطلب تعذر الحقيقة والمجاز معا

قوله وانما وضع المسئلة في معروف النسب جواب سؤال تقديره ان يقال اذا كان الحكم في مجهول النسب كالمعروفة فما فائدة التقييد بالمعروفة اجاب بان التقييد لاظهارية تعذر العمل بالحقيقة فيها لا للاحتراز وعلى قول صاحب المحيط تظهر فائدة التقييد رح

مطلب ترك الحقيقة

قوله ثم نقلت الى الاركان المعهودة اعلم انهم اختلفوا في الحقائق الشرعية بل هي موضوعة ابتداء او منقولات من معانيها اللغوية وكلام المصنف والشارح انما يمشي على القول الثاني رح

الى الاركان المعهودة واستعملت فيها وترك معناها لغة فلو نذر ان يصلي يحمل على الا
ركان وكذا الحج لغة القصد ثم نقل الى القصد الى مكة للنسك المعروف وبدلالة اللفظ
في نفسه كما اذا حلف لا ياكل لحما لم يحنث باكل لحم السمك وعند مالك يحنث
لانه لحم حقيقة ولهذا لا يصح نفيه عنه والعلماء تمسكوا في ذلك بالعرف لان لحم السمك
لم يستعمل استعمال اللحم في الباجات وباعته لا يسمى لحاما فلا يدخل في اللحم والعرف معتبر
في اليمين وذهب فخر الاسلام ومتابعوه الى النظر في ماخذ الاشتقاق ولحم
السمك مخصوص من اللحم بدلالة اشتقاق اللفظ فان اصل تركيبه يدل على الشدة
والقوة يقال التحم القتال اي اشتد ثم يسمى اللحم بهذا الاسم لقوة فيه باعتبار
تولده من الدم وليس للسمك دم والا لما عاش في الماء ولكن طعن فيه لحكاية قال
صاحب الكشف لقائل ان يمنع كونه ماخوذا مما ذكر لان قولهم التحم القتال
انما هو لكثرة اللحم بكثرة القتلى ولا يكون له ماخذ يدل على الشدة والقوة الى
هنا كلامه وللقائل ان يقول لو كان لحم السمك مخصوصا بدلالة الاشتقاق لكان
اللفظ مجازا في لحم السمك وليس كذلك لان الله تعالى سماه لحما في قوله ومن كل تاكلون
لحما طريا ويمكن ان يقال المراد من كونه ماخوذا ان وضعه لذات باعتبار معنى
هو المقصود ولشهادة الدوران فان ل ح م كيفما تركبت دارت مع تاديه
معنى الشدة والقوة ومن ذلك الملحمة للواقعة العظيمة والتحم القتال والتحم الجرح
للبرء والملح لتقوي الطعام به ولو اكل لحم الادمي والخنزير يحنث على هذا الطريق
ولا يحنث نظرا الى العرف وقوله كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب
ولا المعتق لان المكاتب كالحر يدا وان كان مملوكا من وجه دون وجه ولا يتناول
المملوك المطلق المنصرف الى الكامل ويتناول المدبر وام الولد فيعتقان لان
الملك فيهما كامل والرق ناقص وفي عكسه اي عكس ما ذكرنا من المسئلتين الحلف باكل
الفاكهة من حلف لا ياكل الفاكهة فاكل الرمان والرطب والعنب لا يحنث
عند ابي ح رح لان في هذه الثلثة كمالا في معنى التفكه لان الفاكهة اسم لما يتنعم
ويتلذذ زيادة على ما يقع به قوام البدن فيكون الفاكهة اسما لما هو تابع وهذه
الثلثة يحصل بها قوام البدن فيكون فيها وصف زائد ولا يدخل في الفاكهة فلت

وهو الزيادة

قوله باعتبار تولده من الدم الذي هو اقوى الاخلاط في الحيوان عبـ

قوله والا لما عاش في الماء اذ الدم حار والماء بارد فبينهما منافاة طبيعية عبـ

قوله وللقائل ان يقول الخ يمكن ان يجاب عنه بانا لا نم انه لو كان مخصوصا بدلالة الاشتقاق لكان مجازا لان الخارج من العام بالتخصيص ليس بمجاز بل يطلق عليه لفظ العام حقيقة اذ المشترك يطلق على المستأمن حقيقة مع انه مخصوص من العام وهو قوله تعالى فاقتلوا المشركين وان احد من المشركين استجارك الاية رح

قوله ويمكن ان يقال الخ هذا جواب عن ايراد صاحب الكشف وحاصله انا لا نسلم منع ان يكون له ماخذ يدل على الشدة لشهادة دوران ل ح م كيف تركبت على تادية معنى الشدة والقوة كلحم ولحم وملح وملحمة والتحم الجرح اذا برأ والتحم الحرب اذا اشتد وذلك ماخذ بين الاشتقاق وان استلزم الكثرة في بعض الموارد على ان اعتبار الملزوم اولى من اعتبار اللازم رح

قوله ولو اكل لحم الادمي والخنزير يحنث على هذا الطريق اي طريق فخر الاسلام ومتابعيه وهو النظر الى ماخذ الاشتقاق ولا يحنث على طريق الاول وهو التمسك بالعرف لان لحمهما لا يستعمل استعمال اللحم في الباجات اختيار هذا الترتاشي رح

وجه الانعكاس ان عدم الحنث في المسئلتين لنقصان وفي هذا لزيادة رح

كيف اوخلع الطرار يحنث اسم السارق مع ان في فعل الطرار وصفا زائدا وهو الاخذ
من اليقظان قلنا المعنى الزائد في الطرار غير مناف للسرقة بل مكمل لها كالضرب والشتم
فانهما مكملان لمعنى الايذاء فيثبت الحكم فيه بالدلالة والزيادة في هذه الثلثة
كونه منافا للتفكه لان الغذاء مقصود والتفكه امر زائد غير مقصود فيكون مغيرا
للمعنى اللغوي وعندهما يحنث باكلها لان الفاكهة انما تؤكل على سبيل التنعم
وهذه الاشياء كذلك وان نواها عند الحلف يحنث اتفاقا وبدلالة
سياق النظم اي سوق الكلام يعني تترك الحقيقة بقرينة لفظية الحقت به سابقة
او متاخرة الا ان السياق بالياء المنقوطة بثنتين من تحت اكثر استعماله في المتاخرة
كقوله طلق امرأتي فانه يدل على التوكيل حقيقة لكن تركت هنا بقرينة قوله ان كنت رجلا
لان هذا الكلام انما يقال عند ارادة اظهار عجز المخاطب عن الفعل الذي قرن به
فيكون الكلام للتوبيخ مجازا او بدلالة معنى يرجع الى المتكلم يعني الى حاله كما في يمين الفور
كما لو قال لامرأته حين همت للخروج ان خرجت فانت طالق انه يقع على تلك
الخرجة حتى لو رجعت ثم خرجت لا تطلق الفور مأخوذ من فوران القدر سميت
بهذا الاسم باعتبار فوران الغضب نظيره قوله والله لا اتغدى جوابا لمن دعاه الى
الغداء وهو بفتح الغين طعام يؤكل في الغداة والتغدي عبارة عن اكل شيء
يقصد به الشبع ولهذا لا يحنث في يمينه لا يتغدى حتى يأكل اكثر من نصف شبعه
فان حقيقة قوله لا اتغدى العموم الا انها تركت بدلالة حال المتكلم لانه اخرج الكلام
مخرج جواب الداعي فانه دعاه الى الغداء الذي بين يديه فيتقيد به وبدلالة
في محل الكلام كقوله عم انما الاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطاء والنسيان
هذا هو النوع الخامس من انواع ما تترك به الحقيقة فان هذا الكلام يقتضي ان لا يوجد
عمل بلا نية وان لا يوجد خطاء ونسيان وقد نرى العمل بلا نية والخطاء والنسيان
واقعين في الامة فعلم ان حقيقته غير مرادة فيحمل على المجاز فيراد به حكم الخطاء والحكم
نوعان حكم الدنيا وهو الجواز والفساد وحكم الاخرة وهو الثواب في الاعمال
المفتقرة الى النية والاثم في الافعال المحرمة والنوعان مختلفان اذ مبنى الصحة وجود الركن
والشرائط ومبنى الفساد عدمهما ومبنى الثواب خلوص النية والاثم عدمه الا ترى

قوله الا ان السياق بالياء المنقوطة بثنتين من تحت اكثر استعماله في المتاخرة هذا اذا ذكر في مقابلة السباق بالباء الموحدة والا فلا كلام في عموم السابق واللاحق عزمي

قوله والله لا اتغدى جوابا لمن دعاه الى الغداء ثم ذهب الى منزله فتغدى لا يحنث لان حقيقة هذا الكلام العموم لدلالة الفعل على مصدر منكر واقع في سياق النفي اذ التقدير لا اتغدى تغديا فيحنث بكل تغد لكن تركت حقيقته بدلالة الحال لانه اخرج الكلام مخرج الجواب والزجر عن الفعل فيتقيد [illegible] عليه وقد اختص ابو حنيفة باستنباط هذا النوع من اليمين ولم يسبق به وكانوا يقولون قبل اليمين مؤبدة [illegible] لا افعل كذا او موقتة لا افعل اليوم كذا فافرد ابو حنيفة قسما اخر وهو ما يكون مؤبدا لفظا وموقتا معنى اخذه من حديث جابر وابنه دعيا الى نصر [illegible] ثم نصراه بعد ذلك ولم يحنث رح

قوله رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه رواه ابن ماجه وابن حبان والدارقطني والطبراني والبيهقي والحاكم في المستدرك من حديث الاوزاعي وقال النووي في تعليق الطلاق من الروضة حديث حسن وقال البيهقي قال الحاكم هو حديث صحيح غريب تفرد به الوليد عن مالك ولكن فيه كلام لابن ابي حاتم وغيره رح

عدمه الا ترى ان من صلى في ثوب نجس لا تجوز صلوته لفقد شرطها ولكن له ثواب
لخلوص النية ولو صلى رياء جازت صلوته وليس له ثواب لفساد اعتقاده
فيكون مشتركا بينهما فلا يصح احتجاج الشافعي به علينا في اشتراط النية في الوضوء وفي عدم
فساد الصوم بالخطاء لان ارادة المعنيين جميعا غير جائز اما عندنا فلان المشترك
لا عموم له واما عنده فلان المجاز لا عموم له فيحمل على الوجه الثواب لكونه باقيا
على عمومه اذ لا ثواب بدون النية بخلاف الصحة فانها قد تكون بدون النية
كالبيع والنكاح وحمل الشافعي على الصحة والفساد لان النبي عم بعث لبيان الحل
والحرمة وللقائل ان يقول لا نم ان الحكم مشترك بل هو عام معنوي كالشيء لان الحكم
العمل هو الاثر الثابت به فيتناول كليهما وعدم عموم المجاز لم يثبت من الشافعي
على ما سبق ولو سلم فله ان يقول هذا الحديث من قبيل المحذوف لا المجاز وان نقول
عدم بقاء الاعمال على العموم مشتركا لا نم اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال
التي هي محل الثواب فتخصص عنده بغير البيع والنكاح مما لا يفتقر الى النية بالاجماع
فان قلت لو كان المراد حكم الاخرة لا ينبغي لقوله عم عن امتي فائدة اذ عدم المؤاخذة
في الاخرة تعم جميع الامم اذ لا يجوز في الحكمة المؤاخذة بهما قلت ذلك مذهب
المعتزلة فاما عند اهل السنة فهي جائزة في الحكمة بدليل قوله تعالى اخبارا ربنا لا
تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا فلو لم يجز في الحكمة المؤاخذة بهما لكان معنى الدعاء
ربنا لا تجر علينا اي لا تظلم بالمؤاخذة بهما وفساده ظاهر على ان تقديم قوله عم امتي
يقتضي الاختصاص فلو لم يجز المؤاخذة في الاخرة مطلقا لما قدمه ممن كان يجر البلاء
رشحه من امواجه صلوات الله عليه وعلى اله وازواجه والتحريم المضاف الى الاعيان
كالمحارم في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم والخمر في قوله عم حرمت الخمر لعينها حقيقة
عندنا كالتحريم المضاف الى الفعل فيوصف المحل اولا بالحرمة ثم يثبت حرمة الفعل
بناء عليه خلافا للبعض وهم اصحابنا العراقيون والمعتزلة فانهم قالوا المراد منه تحريم
الفعل لا غير وقال قوم من المعتزلة انه مجمل لا يصح الاحتجاج به لان التحريم هو المنع و
انما صار ممنوعا عما هو مقدوره ولا قدرة لنا على الاعيان فلا بد من اضمار فعل حذرا
من اهمال الخطاب واضمار جميع الافعال مستحيل وليس اضمار بعضها اولى من الاخر

فيبقى محلا لحج الفرق الثاني بالوقف قالوا من عرف اللغة تبادر فهمه عند سماع
قوله حرمت عليكم النساء والطعام الى ان المراد منه تحريم الفعل المقصود
منه وهو الوطي في الاول والاكل في الثاني ولكنا نقول التحريم اذا اضيف الى
العين كان ذلك امارة على انه خرج عن ان يكون محلا للفعل وهذا كالنسخ
والمنع نوعان منع الرجل عن الشيء كمنع الغلام عن اكل الخبز ومنع الشيء عن الرجل
بان رفع الخبز من بين يديه فاضافة التحريم الى العين من النوع الثاني ولا مجاز
فيه مع هذا التوجيه الصحيح ويتصل بما ذكرنا اي بالحقيقة والمجاز حروف المعاني
اي الحروف التي لها معان واطلاق الحروف على المذكور في هذا الفصل بطريق
التغليب لان بعضها اسم مثل اذا ومتى وغيرهما وحروف العطف اكثرها وقوعا
ذكر الاسماء فيما بين الحروف استطرادا للمناسبة حكمها حكم الحروف ووجه اتصالها
بما ذكرنا انها تارة تستعمل فيما وضعت له فتكون حقيقة وتارة في غير ذلك فتكون
مجازا قالوا والواو لمطلق العطف اي لمطلق الجمع من غير تعرض لمقارنة كما زعم بعض
اصحابنا انها للمقارنة على ابي يوسف ومحمد ولا ترتيب كما زعم بعض اصحاب الشافعي
محتجين بقوله ثم اركعوا واسجدوا والركوع مقدم على السجود بلا خلاف افادة حرف
الواو فيقول الواو لو كان مفيدا للترتيب لما صح ان يقال جاءني زيد وعمرو قبله
ولان الفاء للترتيب فلو كان الواو ايضا له يحصل التكرار وهو خلاف الاصل
وما ذكره معارض بقوله واسجدي واركعي ثم قوله لغير الموطوءة ان دخلت الدار
فانت طالق وطالق وطالق انما تطلق واحدة اذا قدم الشرط عند ابي حنيفة
هذا اشارة الى رد ما زعم بعض اصحابنا ان الواو للترتيب عنده وللمقارنة
عندهما بدليل هذه المسئلة المذكورة في الكتاب لانها لو لم تكن للترتيب عنده
لوقعن جملة كما تعلقن جملة ولو لم تكن للمقارنة عندهما لوقع الاول ولغا الثاني والثالث
لان موجب هذا الكلام الافتراق فلا يتغير بالواو يعني ان الترتيب لم ينشأ من
الواو بل نشأ من ذكر الطلقات متعاقبة على وجه يتصل الاول بالشرط بلا واسطة
والثاني بواسطة لان قوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة الى الكاملة فتعلق الثاني
بعد تعلق الاول والثالث بواسطتين فاذا تعلقن بهذا الترتيب نزلن كذلك عند

وجود الشرط فلما نزل الاول قبل الثاني والثالث لم يبق للثاني والثالث
محل وقالا موجبه الاجتماع اي الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه
المتعلقين بالشرط بلا واسطة وذلك لان قوله وطالق جملة ناقصة جزاء
بغير شرط فيصير بما يتم به الاول وهو الشرط شرطا فيه للثانية ولما تساوت
الثانية والثالثة الاولى في التعلق بالشرط يقعن جملة اذ ليس بين الاجزية
ما يوجب صفة الترتيب فلا يتغير بالواو وهذا اذا قدم الشرط اما اذا
اخره يقع الثلاث اتفاقا لان الشرط مغير فاذا وجد في اخر الكلام
مغير يتوقف اوله على اخره كما في الاستثناء فيتعلق الاجزية المتفقة دفعة
مال فخر الاسلام وصاحب التقويم الى قولهما فاورد على قوله اشكالا بانه اثبت
التعاقب في ازمنة التعليق وذلك لا يوجب التعاقب في الوقوع وانما
الترتيب في الوقوع بلفظ يوجب تفرق ازمنة الوقوع كثم ولم يوجد
ورد بان المعلق ليس بطلاق في الحال بل له صلاحية ان يقع طلاقا عند وجود
الشرط فما لم يكن طلاقا في الحال لا يقبل وصف الترتيب لان الوصف لا يسبق
الموصوف فكان العبرة لحال الوقوع ولم يوجد فيه ما يوجب تفرق ازمنة
الوقوع واذا قال لغير الموطوءة انت طالق وطالق وطالق انما تبين بواحدة
هذه المسئلة ايضا توهم ان الواو للترتيب عند علمائنا والا يقع الثلاث كما
ذهب اليه الشافعي في القديم لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فازال
الوهم بقوله لان الاول وقع قبل التكلم اي قبل الفراغ عن التكلم بالثاني فسقطت
الولاية لفوات محل التصرف لانها غير موطوءة فلغا الثاني والثالث ههنا
لا لان الواو للترتيب لا يقال قد تغير ههنا صدر الكلام باخره لانه تثبت به
الحرمة الغليظة وكان ينبغي ان لا يقع الطلاق باوله لانا نقول اخره ليس بمغير بل
مقرر لان حكم اوله الحرمة الخفيفة وحكم آخره الحرمة الغليظة وكل منهما رافع للقيد
فيكون مؤكدا واذا زوج فضولي امرأتين من رجل بعقد واحد او بعقدين
بغير اذن منهما وبغير اذن الزوج وقبل الفضولي الآخر صار النكاح موقوفا
على اجازة كل واحد منهما فان نقض احدهما انتقض وان اجاز توقف على اجازة ا

الاخر فيدث بقولي قبل الاخر لان الفضولي الواحد لا يجوز ان يتولى طرفي النكاح
كما اذا قال زوجت فلانة من فلان بغير امرهما خلافا لابي يوسف وفي النهاية
هذا اذا تكلم الفضولي بكلام واحد وان تكلم بكلامين كما اذا قال زوجت فلانة
من فلان وقبلت عنه يتوقف اتفاقا ثم قال المولى هذه حرة وهذه متصل
بطل نكاح الثانية وهذه المسئلة توهم ان الواو للترتيب اذ لو كان الواو
لمطلق الجمع لصار كانه قال اعتقتهما ويصح نكاحهما فازاله بقوله انما بطل نكاح
الثانية لان عتق الاولى يبطل محلية الوقف في حق الثانية حتى لا يلحقه الاجازة
لانه لا محل للامة في مقابلة الحرة حتى لو تزوج امة نكاحا موقوفا ثم تزوج حرة
نكاحا نافذا او موقوفا يبطل نكاح الامة لان التوقف يعتبر بابتداء النكاح
لان ما كان راجعا الى المحل فالابتداء والبقاء فيه سواء والامة ليست بمحل للنكاح
منضمة الى الحرة حال التوقف ولزم العقد من جانب المولى لسقوط حقه باعتاق
ولقائل ان يقول ينبغي ان لا يبطل النكاح الموقوف للامة على الحرة لانه ليس بنكاح حقيقة
لانه لا يثبت به الحل ولا يراد بقوله عم لا تنكح الامة على الحرة الا النكاح التام
اذ لو اريد به التام والموقوف يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا تفصي عن هذا
الاشكال الا ان يلتزم ان الجمع بينهما في مقام النفي جائز كما جاز الجمع بين معنيي المشترك
فيه كما اذا حلف لا يكلم مولى فلان فانه يعم المولى والمعتق جميعا واليه مال صاحب
المبسوط وهو مختار صاحب الهداية ولو عتق احديهما بعينها ثم بلغ المولى
النكاح فاجاز نكاح الامة لم يجز لان المولى باعتاق احديهما نقض نكاح الاخرى
ولو اعتقهما بكلام مفصول فاجاز الزوج نكاحهما او واحدة منهما جاز نكاح
المعتقة اولا لان الحكم في حقها لا يتغير باعتاق الثانية وبطل نكاح الثانية باعتاق
الاولى فلا تلحقه الاجازة هذا اذا كان النكاحان في عقدة واحدة واما اذا كانا
في عقدين فان كان بولي الامتين واحدا فالحكم كما ذكرنا وان كان اثنين وقد تحققت
الامتان على التعاقب فالنكاحان على حالهما فايهما اجاز جاز لانهما لو
انشاء العقد واحديهما حرة والاخرى امة توقفا لانه لا تضاد في التوقف
واحدهما لا يملك الاجازة في ملك الاخر بخلاف ما اذا كان المولى واحدا

واحدا فانه باعتاق الاولى يتغير رادا لنكاح الثانية وانه مبطل منه وان اجازهما
جاز نكاح المعتقة الاولى ولو اعتقهما المولى بلفظ واحد بان قال اعتقتهما لا يبطل
نكاح واحدة منهما لعدم تحقق الجمع بين الحرة والامة ولقائل ان يقول قوله
متصل زائد لان الحكم كذلك لو اعتق احديهما وسكت ثم عتق الاخرى وقوله
بغير اذن الزوج لا حاجة الى التقييد به ولهذا وضع شمس الائمة المسئلة ولم يقيد
به فبطل الثاني اي نكاح الامة الثانية قبل التكلم بعتقها وان زوج رجلا اختين
في عقدتين قيد به لانه لو زوجهما في عقدة واحدة لا ينعقد بحال بغير اذن
الزوج فبلغه اي خبر النكاح الزوج فقال اجزت نكاح هذه وهذه بطلا اي
بطل العقدان كما اذا اجازهما معا بان قال اجزت نكاحهما وان اجازهما متفرقا
بان قال اجزت نكاح هذه ثم قال بعد زمان اجزت نكاح هذه بطل نكاح الثاني
هذه المسئلة موهمة ان الواو للمقارنة فازال هذا الوهم بقوله لان صدر الكلام
يتوقف على اخره اذا كان في اخره ما يغيره اوله هذا علة لقوله بطلا يعني صدر الكلام
يقتضي جواز النكاح وفي آخره ما يغيره لان جواز النكاح الثاني ينافي جواز
النكاح الاول للزوم الجمع بين الاختين وبطل النكاحان جميعا وانما صح النكاح
الاول اذا اجازهما متفرقا لعدم توقف صدر الكلام على اخره كما في الشرط والاستثناء
اي كما ان الكلام موقوف على آخره اذا وجد الشرط او الاستثناء بعده وبطل نكاحهما
من هذا التعليل لان الواو يقتضي المقارنة وقد يكون الواو للحال كقوله لعبده اد
الي الفا وانت حر لم يحسن العطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية انشائية والثانية
اسمية خبرية وبينهما كمال الانقطاع واذا كان الواو للحال والاحوال شروط لكونها
مقيدة كالشرط تعلقت الحرية بالاداء حتى لا يعتق العبد الا بالاداء فان قلت
اذا كان الحال شرطا ينبغي ان يتقدم مضمونه على العامل فلا يكون معلقا ويلزم
الحرية قبل الاداء قلت انه من باب القلب اي كن حرا وانت مؤد الي الفا
اعترض عليه بان القلب لا يقع الا في كلام المهرة المتفننين وهذا الكلام صدر
من غيرهم او هي حال مقدرة اي اد الي الفا مقدرا الحرية في حال الاداء والجملة الحالية
قائمة مقام جواب الامر اي اد الي الفا تصير حرا او يقال الحرية حال الاداء

والحال وصف والوصف لا يتقدم على الموصوف فالحرية تتأخر عن الاداء
واعترض بان كونها قائمة مقام الامر مجرد اصطلاح منه عنده فلا يلتفت اليه فلو
كان معنى الكلام اد الي الفا تصير حرا لم تبق الواو للحال وكل منا فيها اد يقال
الحرية حال الاداء والحال وصف والوصف لا يتقدم الموصوف فالحرية تتأخر
عن الاداء وقد يكون الواو لعطف الجملة فلا يجب به المشاركة في الخبر كقوله
هذه طالق ثلثا وهذه طالق فتطلق الثانية واحدة لان الشركة في الخبر انما
كانت للافتقار واذا كانت تامة فقد ذهب دليل الشركة في الخبر انما كا
وكذا في قولها طلقني ولك الف وهذه الواو لعطف الجملة حتى لا يجب شيء
اذا طلقها عند ابي حنيفة لان الواو للعطف حقيقة فيحمل عليها متعين حتى تقوم
دليل يعارضها ومعنى المعاوضة لا يصلح ان يكون دليلا لان معنى المعاوضة في
الطلاق زايد حتى ان الكرام يمتنعون عن العوض في الطلاق واذا دخل العوض
الطلاق صار يمينا من جانب الزوج حتى لم يصح رجوعه قبل قبولها ولو كان
معنى المعاوضة اصليا لما صار يمينا ولصح رجوعه واذا كان عارضا لا يصلح
ان يكون معارضا للاصلي فلا يصلح ان يكون مغيرة لحقيقة العطف ذكر في شرح
المغني فيه بحث لانا سلمنا ان المعاوضة في الطلاق عارض ولكن يتعين ارادتها
بقرينة ذكر الالف بمقابلة الطلاق ولا معنى للعطف لعدم المناسبة بين الجملتين
والحمل على المجاز اولى من الالغاء الى هنا كلامه ويمكن ان يقال العطف صحيح لان اتحاد
الجملتين ليس بشرط عند كثير من النحويين حتى قال سيبويه اذا كان الكلام منبسطا
من حيث المعنى يصح العطف وههنا كذلك لان قولها ولك الف وعد منها
اياه بالمال ووعد المال في مقابلة الطلاق مناسب مشروع فيصح العطف وان
اختلفا لفظا وقالا انها اي الواو للحال فيصير شرطا وبدلا يعني يصير وجوب
الالف عليها شرطا للطلاق وعوضا عنه بدلالة حال المعاوضة والخلع عقد
معاوضة فصار كانها قالت طلقني في حال كون الالف علي فلما قال طلقت
كان تقديره طلقت بذلك الشرط فيجب الالف والفاء للوصل والتعقيب
فيتراخى المعطوف عن المعطوف عليه بزمان وان لطف اي قل ذلك الزمان بحيث

قوله حتى لا يجب شي اذا طلقها عند ابي ح لانه يكون وعدا كما يجي والمواعيد غير لازمة عرس

قوله لان معنى المعاوضة في الطلاق زايد لانه ينفك عن المال فلا يصلح قرينة لعدم شرطيته للطلاق في القرينة شرط المجاز فكان يكون لك الف وعد والمواعيد غير لازمة رح

قوله حتى لم يصح رجوعه لان الايمان لازمة لا يقبل الرجوع قبل قبولها قيد بذلك لان كونه يمينا صحة الرجوع متفرعا على كونه يمينا انما يظهر فيه لانه بعد قبولها يضاف الى تحقق العقد بينهما لا لان الحكم بعد قبولها على خلاف ذلك عرس

قوله ويمكن ان يقال الى ان الحمل على الحال يلزم منه ايجاب المال بالشك لان المال لا يقبل التعليق وان قبله الطلاق فبالنظر الى الاول لا يجب وبالنظر الى الثاني يجب فدار الامر بينهما فلا يجب بالشك رح

قوله والفاء للوصل والتعقيب اي موجبه وجود الثاني بعد الاول بغير مهلة والتعقيب فيها على حسب ما تعد في العادة تعقيب الاول وان كان بينهما ازمان كثيرة كقوله ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة وكقوله الم تر ان الله انزل من السماء ماء فتصبح الارض مخضرة رح

مطلب الفاء

فلفظ الوصل اشارة الى انه ليس للتراخي ولفظ التعقيب اشارة الى انه ليس للمقارنة منه

بحيث لا يدرك اذ لو لم يكن كذلك كان مقارنا واذا قال ان دخلت هذه
الدار فانت طالق فالشرط ان تدخل الثانية بعد الاولى بلا تراخ ولو دخلت
الثانية بعد الاولى بزمان فيه تراخ لم تطلق وتستعمل الفاء في احكام العلل لان
الاحكام مترتبة على العلل فاذا قال بعت منك هذا العبد بكذا فقال الاخر
فهو حر انه قبول للبيع فيعتق لانه ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب وهي
للترتيب ولا يترتب العتق على الايجاب الا بعد ثبوت القبول بطريق الاقتضاء
ولو قال وهو حر لا يكون قبولا للبيع لعدم ما يوجب التعقيب فيكون قوله وهو
حر محتملا لان يجعل اخبارا عن الحرية الثابتة قبل الايجاب وان يكون انشاء للحرية
بعد القبول فلا يثبت القبول بالشك وتدخل الفاء على العلل اذا كانت مما
تدوم لانها لو كانت دائمة لكانت في حالة الدوام متراخية عن ابتداء الحكم كما
يقال ابشر فقد اتاك الغوث اي المغيث باعتبار ان الغوث بعد ابتداء الا
باق فان قلت لا نم هذا بناء الحكم على الغالب لان الاصل في كل ثابت دوامه
لان العدم عارض وللقائل ان يقول كلامنا في الفاء الداخل على العلة والغوث
الدائم ليس بعلة للابشار بل الغوث في ابتداء وجوده علة للابشار لا الغوث
الدائم لان الابشار لا يدوم لان البشارة اسم لاول خبر سار حتى ليس عند
المخبر به خبره فان قلت لم لا يجوز ان يكون من القلب فيكون المعنى اتاك الغوث
فابشر فلا يحتاج اذن الى هذا التكلف قلت لانه لا يصدر الا من الفصيح كقوله
اد الي الفا فانت حر اي اد الي الفا لانك حر فيعتق للحال فان قلت لم
لم يجعل الفاء داخلة في جواب الامر على معنى ان اديت الي الفا فانت حر قلت لو جوز
الفاء على العلل ايضا خلاف الاصل قلت العلة اذا استدامت يحصل الترتيب فيكون
محلا للفاء من وجه وللقائل ان يقول الاضمار وان كان خلاف الاصل ففيه عمل بحقيقة
الفاء من كل وجه فينبغي ان يكون هو اولى والوجه ان يقال لا يصلح ان يكون فانت
حر جواب الامر لان الامر انما يستحق الجواب بتقدير ان وكلمة ان تجعل الماضي بمعنى
المستقبل والجملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل اذا كانت ملفوظة واما
اذا كانت مقدرة فلا كما تقول ان تأتني اكرمك فلا تقول ائتني اكرمك

بمعنى المستقبل

قوله ولا يترتب العتق على الايجاب الا بعد ثبوت الملك له بالقبول فيثبت اقتضاء تصحيحا للكلام العاقل لشرط الشارع للعتق وليصير كانه قال ان قبلت فهو حر رح

قوله ابشر فقد اتاك الغوث في الصحاح البشارة مژده دادن و شاد شدن وفي التحقيق الابشار لازم ومتعد يقال ابشره بمولود فابشر اي صار فرحا مسرورا به وههنا بمعنى اللازم اشهر عرس

قوله قلت لا نم حاصله ان الاصل في كل ثابت دوامه الا العارض والغالب حكم المحقق في ابتداء الاحكام عليه رح

يعني منجزا وانما صح دخول الفاء عليه لان العتق بعدما ثبت له دوام فاشبه المتراخي عن الحكم وهو الاداء عرس

لان فيه اضمار الشرط والاضمار خلاف الاصل او صح الكلام بدونه قال صح

وذلك لان الترتيب فيه تحقيقي ودخولها على العلة اعتباري عرس

فكذا الجملة الاسمية تقول ان تأتني فانت مكرم ولا تقول ائتني فانت مكرم
وتستعار الفاء بمعنى الواو كما في قوله له علي درهم فدرهم حتى لزمه درهمان
لان الفاء للترتيب ولا ترتيب في العين والدراهم في الذمة في حكم العين فيحمل
الفاء عبارة عن الواو ومجاز المشاركتهما في نفس العطف ويصرف الترتيب الى الوجوب
كانه قال وجب درهم وبعده آخر وقال الشافعي رح لزمه درهم واحد لانه لما
تعذر الحقيقة ولم يمكن صرفه الى الترتيب في الوجوب لان وجوب الثاني بعد الاول
متصلا به لا يتصور اذ لا بد من مباشرة سبب اخر بعد وجوب الاول فينفصل لا محالة
حمل على ان يكون الثاني كلاما مبتدأ للتأكيد وكانه قال درهم فهو درهم فنقول فيما
قاله ترك حقيقة الفاء من كل وجه وفيما قلنا وان بطل التعقيب بقي معنى العطف وفيه
عمل بحقيقة الفاء من وجه وهو اولى من الاهدار وثم للتراخي وهو ان يكون بين المعطوف
والمعطوف عليه مهلة بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف يعني بمنزلة الاستيناف
بالمعطوف بعد السكوت عن المعطوف عليه عند ابي ح رح ليحصل كمال التراخي لان
ح يصير التراخي من حيث التكلم والحكم لان التراخي في الحكم مع عدم التراخي في التكلم
ممتنع في الانشائيات فلما كان الحكم متراخيا كان التكلم متراخيا تقديرا وعندهما
التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم لمراعاة معنى العطف لان العطف لا يصح مع الانفصال
والتكلم متصل حقيقة فكيف يجعل منفصلا فيبقى الاتصال لفظا مراعاة لحق العطف
حتى اذا قال نتيجة الخلاف لغير المدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان
دخلت الدار فعنده يقع الاول في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال انت
طالق وسكت ثم قال انت طالق لان التراخي عنده في التكلم ويلغو ما بعده
لعدم المحل فان قلت هلا توقف صدر الكلام على اخره لوجود المغير قلت شرط
التوقف اتصال الكلام اوله باخره ولم يوجد لسبب ثم ولو قدم الشرط وقال
ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاول ووقع الثاني
في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت فانت طالق وسكت ثم قال
انت طالق ولغا الثالث لعدم المحل وفائدة تعلق الاول انه ان ملكها ثانيا
ووجد الشرط يقع الطلاق فان قلت ينبغي ان لا يقع الطلقة الثانية لانه لما

لان الترتيب هو التقدم والتاخر بين الشيئين زمانا وهذا يتحقق في الفعل دون العين عز

مطلب ثم

قوله ليحصل كمال التراخي وذلك لانها وضعت لمطلق التراخي والمطلق ينصرف الى الكامل عز

قوله وفائدة تعلق الاول الخ هذا اذا لم تدخل الدار بعد الخروج عن عصمته لانها تحل اليمين لا الى شيء رح

قوله بل لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله اي جعله في حكم المسكوت عنه من غير تعرض لاثباته او نفيه نحو جاءني زيد بل عمرو وتحتمل
مجيء زيد وعدم مجيئه وفي كلام ابن الحاجب انه لا يقتضي عدم المجيء قطعا واذا انضم اليه لا صار نصا في نفي الاول نحو جاءني زيد لا بل عمرو
وكذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك ان الكلام الاول باطل وغلط كما ذهب اليه بعضهم بل ان الاخبار به ما كان
ينبغي ان يقع وبالجملة وقوعها في كلام الله تعالى لا يجوز في كلام الخلق من غير رجوع وابطال رح

والثالثة سواء كان مدخولا بها او لا لان ثم بمنزلة سكتة على قوله فيكون كقول
الرجل لامرأته انت طالق ثم قال بعد سكتة طالق فههنا يكون لغوا لعدم المبتدأ
قلت لضمير المبتدأ بدلالة العطف ليصح كلامه فصيره كانه قال ثم انت طالق
فان قلت طالق كما هو محتاج الى المبتدأ محتاج الى الشرط قلت احتياجه الى المبتدأ
ليس كاحتياجه الى الشرط لانه لو لم يضمر المبتدأ لكان لغوا ولا كذلك الشرط وقالا
يتعلقن جميعا يعني يتعلق الكل في المدخول بها وفي غير المدخول بها وفيما قدم الشرط
او اخر وينزلن على الترتيب عند وجود الشرط لوجود معنى التراخي الا انه اذا كانت
مدخولا بها تطلق ثلاثا والا تطلق واحدة فقط لقوله لغير المدخول بها لانه لو قال
للمدخول بها وقدم الجزاء فعنده يقع الاول والثاني في الحال لعدم تعلقهما بالشرط
كانه سكت ثم قال انت طالق ان دخلت الدار فيقع الطلقتان ويتعلق
الثالث لقربه من الشرط وان قدم الشرط تعلق الاول لقربه ووقع الثاني والثالث
وفي قوله عم من حلف على يمين وراى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليات
بالذي هو خير اذ اعجل الكفارة بالمال قبل الحنث لا يجوز عندنا وقال الشافعي
يجوز محتجا بهذا الحديث ولكنا نقول استعير ثم بمعنى الواو وفي هذا الحديث عملا
بالرواية الاخرى وهو قوله عم فليات بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه واجراء
للامر على الحقيقة يعني الامر بالتكفير بقي على الحقيقة في هذا الحديث اذ الكفارة واجبة
بعد الحنث بالاجماع فان قلت فيما ذكرتم عمل بحقيقة الامر وترك العمل بحقيقة ثم وفيما
ذكرنا عمل بحقيقة ثم وترك العمل بحقيقة الامر فلم ترجح ما ذكرتم قلنا لان ما ذكرنا من الرواية
مشهورة فالمشهور اولى كذا في جامع الاسرار ولئن سلم ففيما ذكرنا ترك الحقيقة
من وجه واحد وهو ترك العمل بحقيقة ثم وفيما ذهبتم ترك الحقيقة من وجهين وهما
حمل الامر على الاباحة وترك العمل بالاطلاق لان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز
بالاجماع فان قلت لم جعل ثم مجازا عن الواو دون الفاء وهو اقرب اليه
قلت لان الفاء توجب الترتيب فلا يحصل الغرض فان قلت لما صار ثم بمعنى
الواو ينبغي ان يجوز كيف ما كان عملا بمطلق العطف قلت لو قلنا بالجواز
كيف ما كان لا يبقى الامر على حقيقته فيفوت المقصود وبل لاثبات ما بعده والاعراض

مطلب بل

عما قبله الضمير المجرور ان اجعان الى بل على سبيل التدارك للغلط تقول
جاءني زيد بل عمرو واثبت المجي اولا لزيد ثم اعرضت عنه واثبته لعمرو وقد دخل
عليه كلمة لا تاكيد النفي الذي تضمنه بل تقول جاءني زيد لا بل عمرو وانما يصح
الاضراب اذا كان الصدر يحتمله وان كان لا يحتمله صار للعطف المحض شار
اليه بقوله فطلق ثلثا اذا قال لامرأته الموطوءة انت طالق واحدة بل
ثنتين لانه لا يملك ابطال الاول وهو الطلقة الواحدة فيقعان اي الثنتان
ايضا بخلاف قوله له علي الف درهم بل الفان فانه يلزمه الفان استحسانا
عند علمائنا الثلاثة وعند زفر يلزمه ثلاث الاف قياسا على الطلاق
وجه الاستحسان ان الطلاق انشاء لا يحتمل التدارك والاقرار اخبار يحتمله قيد
المرأة بالموطوءة لانه لو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين تقع
واحدة لعدم المحلية بعد وقوع الواحدة هذا اذا نجز اما اذا علق وقال ان
دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين يقع الثلاث عند الدخول
فلو قال وثنتين يقع واحدة والفرق ان الواو للعطف على وجه التقرير فلما
دفع الاول بانت انتفى المحلية وبل للعطف على وجه الابطال فكان فيه تم
اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس في
ذلك ولكن في وسعه اثبات الثاني بشرط على حدة لانه لم ينتف المحل
بعد فيثبت ما في وسعه فصار كانه قال بل انت طالق ثنتين ان دخلت
الدار فصار كلامه بمنزلة يمينين وليست احديهما اولى من الاخرى فوقعا جميعا
عند الشرط ولكن للاستدراك اي لازالة الوهم الناشي من الكلام السابق
كقوله ما رأيت زيدا لكن عمرا فلما قلت ما رأيت زيدا توهم واحد
غير مرئي فازلت بلكن هذا الوهم بعد النفي خاصة هذا اذا عطف مفرد على
مفرد اما اذا عطف جملة على جملة يقع لكن بعد النفي والاثبات كبل غير ان
العطف به هذا استثناء منقطع بمعنى لكن من قوله ولكن للاستدراك تقديره
لكن للعطف بطريق الاستدراك بعد النفي لكن العطف بهذا الطريق انما يصح
عند اتساق الكلام اي انتظامه وذلك انما يتحقق بشيئين احدهما الحكم



احدهما ان يكون الكلام متصلا بعضه ببعض غير منفصل ليتحقق العطف والثاني
ان يكون محل الاثبات غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما ولا يناقض آخر الكلام اوله
والا فهو مستأنف اي وان لم يثبت الاتساق لا يصح الاستدراك فيكون كلاما
مستأنفا مقطوعا عن الاول مثال فوات المعنى الاول رجل قال هذا العبد الذي
في يدي لفلان فقال فلان ما كان لي قط ولكنه لفلان آخر فان وصل قوله
ولكن لفلان بقوله ما كان لي قط يكون الكلام متسقا فيحمل النفي متعلقا بالاثبات
على معنى تحويل الملك من المقر له الاول الى المقر له الثاني ويكون العبد للمقر له الثاني
ويكون قوله ولكن بيانا بانه نفي العبد من نفسه وحوله الى الثاني لا انه نفي نفيا مطلقا
وان فصل قوله ولكن لفلان كان ذلك ردا للاقرار ونفيا للملك عن نفسه
مطلقا من غير تحويل الى الثاني فلا يتسق الكلام فيرجع العبد الى المقر ولا ينفع قوله
بعد ذلك ولكن لفلان لانه حينئذ يكون شهادة فرد وبشهادة الفرد لا يثبت
الملك فان قلت متى نفي الملك عن نفسه من الاصل كان قوله لفلان اقرارا
بملك الغير لا آخر فينبغي ان يكون مردودا وان كان متصلا قلت لكن لفلان
بيان تغيير لذلك النفي لان ظاهر كلامه ان النفي تكذيب لاقراره ورد للملك الى
المقر وان كان يحتمل لان يكون نفيا للملك عن نفسه الى فلان اذ يجوز ان يكون
العبد معروفا بكونه لزيد ثم وقع في يد المقر فاقر انه لزيد فقال زيد العبد وان
كان معروفا بكونه لي لكنه في الحقيقة لعمرو فيكون قوله لكن لعمرو بيان تغيير وقد
عرف في بيان التغيير ان صدر الكلام موقوف على الآخر فيثبت حكمهما لا انه
يثبت الحكم في الصدر ثم حكم الآخر اعلم ان مسئلة الاقرار لا تصلح مثالا لان البحث
في لكن المخففة والمذكور في هذه المسئلة لكن المشددة التي هي من الحروف المشبهة
الا انه لما كانا متشاركين في الاستدراك ومتساويين في الحكم اوردوها في هذا
البحث ومثال فوات المعنى الثاني ما ذكر في المتن كالامة اذا تزوجت بغير اذن
مولاها بمائة درهم فقال المولى لا اجيز النكاح ولكن اجيزه بمائة وخمسين ان
هذا فسخ للنكاح ويكون باطلا وجعل لكن مبتدأ يعني جعل لكن لابتداء النكاح بعد
الانفساخ لان هذا نفي فعل اي نفي الاجازة بقوله لا اجيزه واثباته بعينه

فيكون ان متضادين ورفع المتضاد مبطل للاتساق فلا يتحقق فيه معنى العطف فان قلت لا نم
انه نفي فعل واثباته لان النكاح بمائة النكاح غير النكاح بمائة وخمسين قلت لا نم المغايرة
لان المال تبع في النكاح الا يرى انه جائز بنفي المال وفساده ولو قال المولى
للزوج اجزت النكاح ان زوجت خمسين درهما جاز النكاح الاول واو
لاحد المذكورين فان كانا مفردين يفيد ثبوت الحكم لاحدهما وان كانا
جملتين يفيد حصول مضمون احدهما اعلم ان كون او موضوعة لاحد المذكورين
مختار شمس الائمة وفخر الاسلام واليه ذهب عامة اهل اللغة وذكر صاحب التقويم
وجماعة من النحويين انها موضوعة للشك فاذا قلت رايت زيدا او عمرا
اخبرت عن رؤية كل منهما على سبيل الشك وانك لم ترهما جميعا وانما
رايت احدهما ولكن شككت في معرفة ذلك حتى احتمل كل واحد منهما ان
يكون هو المرئي وان لا يكون وفي غير الخبر موضوعة للتخيير والاباحة لان الشك
انما يتحقق عند التباس العلم لشيء وذلك انما يكون في الاخبار دون
الانشاء لانه لاثبات الحكم ابتداء وجه قول فخر الاسلام ان الشك ليس بمقصود
في المخاطبات حتى توضع له كلمة توجب التشكيك لان الكلام وضع
للافهام فان قلت التشكيك قد يكون مطلوبا لغرض فيحتاج الى ان يعبر عنه
بلفظ او قلت لفظ الشك قد وضع لمعناه فلا يحتاج الى لفظ اخر اذ الترادف
خلاف الاصل وقوله هذا حر او هذا فقوله لاحدهما حر دون او لاحد المذكورين
اولى من كونها للشك لان مواضع استعمالها لا تخلو عن المعنى الاول ولا يوجد المعنى
الثاني الا في الخبر وهذا الكلام انشاء اي انشاء للحرية يحتمل الخبر اي يصلح ان يكون
خبرا عن حرية سابقة فاذا لم تكن الحرية سابقة جعل انشاء احترازا عن الكذب
فصار انشاء شرعا واخبارا حقيقة فاوجب التخيير يعني من حيث انه انشاء
شرعا اوجب اختيار العتق للمولى بان يكون له ولاية ايقاع هذا العتق في
ايهما شاء ومن حيث انه اخبار لغة اوجب الشك ويكون اخبارا بالمجهول
فعليه ان يظهر ما في الواقع واليه اشار بقوله على احتمال انه اي اختيار المولى
ايقاع العتق في ايهما شاء بيان اي اظهار لما في الواقع يعني لا يكون له ان يعين

قوله فان قلت لا نم انه نفي فعل واثباته لان ام هذا السؤال الكاف السمرقندي واجاب القاني بان هذا السؤال انما يرد ان لو قال اجزته بمائة وخمسين ولا يبطل الكلام كذا في جامع ... فلا ذكر الا للمطلق اشهر ... بانه فلا يوافق ذلك ما نقله القاني ... مطلب حرف او فليتدبر محرر

قوله وجه قول فخر الاسلام ان الشك ام يريد بالشك تشكيك المتكلم السامع لان ما وضع له او على قول المخالف انما هو الاول ... توضع له كلمة توجب التشكيك ... السامع لا ازمان اظهار الشك ثم ان عبارة المصنف الشيخ في توضع له كلمة محرر

قوله اذ الترادف خلاف الاصل ... ان القول لا نم الترادف اذا وضعت او للشك لان لفظ الشك وضع لاستواء الطرفين واو موضوعة لنفس الشك الذي معناه استواء الطرفين فلا ترادف لعدم اتحاد المعنيين لان معنى الشك لازم معنى او تامل ره

قوله وهذا الكلام انشاء شرعا وغير ان اثبات الحرية لم يتحقق بغير هذا اللفظ فلو كان خبرا لكان كذبا ره

قوله اي اختيار المولى وجه ارجاع الضمير اليه كونه مدلولا عليه بلفظ التخيير محرر

ان يعين العتق في الذي اوقعه او تذكر وجعل البيان انشاء من وجه فشرطنا
صلاحية المحل عند البيان حتى اذا مات احدهما فقال اردت الميت لم
يصدق ويتعين الحي للعتق واظهارا من وجه فيجبر على البيان ولو كان انشاء
محضا لم يجبر اذ المرء لا يجبر على انشاء العتق واذا اجتمع فيه جهتان عمل بهما في الاحكام
فاعتبرت جهة الانشاء في موضع التهمة فلم يصح بيانه في الميت وجهة الاظهار
في غير موضع التهمة فاجبر عليه وعلى هذا لو قال ذلك لعبدين قيمة احدهما الف
وقيمة الاخر مائة ثم مرض وبين العتق في كثير القيمة يصح ويعتبر من جميع المال فاعتبر
جهة الاظهار لعدم التهمة فلا يتعلق به حق الورثة كالمكاتب واذا دخلت كلمة
او في الوكالة بان قال وكلت فلانا او فلانا يصح التوكيل استحسانا كما لو قال
وكلت احدهما وايهما باع صح ولا يشترط اجتماعهما لان او في موضع الانشاء
للتخيير والتوكيل انشاء بخلاف البيع يعني اذا دخل في المبيع او الثمن بان قال بعتك
هذا او هذا او قال بعتك هذا بعشرة او عشرين يفسد البيع للجهالة وكذا الاجارة
بان قال آجرت اليوم هذا او هذا او قال اجرت اليوم هذا بدرهم او
درهمين تفسد الاجارة لان كلمة او للتخيير ومن له الخيار منهما غير معلوم فبقي المعقود عليه
او المعقود به مجهولا الا ان يكون من له الخيار بائعا كان او مشتريا معلوما في اثنين
او ثلاثة استثناء مما فهم من قوله بخلاف البيع والاجارة يعني ان البيع والاجارة
لا يجوز الا ان يكون من له خيار التعيين معلوما وكان عدد المخير فيه من المبيع والمستاجر
في اثنين وثلاثة بان قال بعت هذا وهذا على انك بالخيار تاخذ ايهما شئت
فيصح استحسانا وعند زفر والشافعي لا يجوز العقد وهو القياس لجهالة المبيع
وجه الاستحسان ان هذه الجهالة بعد تعيين من له الخيار لا تفضي الى المنازعة لان
خيار الشرط لما كان جائزا في ثلاثة ايام فقط الحق محل الخيار به ولم يجز اذا كان
المبيع اكثر من ثلثة اعتبارا للمحل بالزمان فان قلت المعلق فيما فيه شرط الخيار
هو الحكم دون العقد وهنا المعلق هو العقد والتاثير في العقد اقوى من التاثير
في الحكم فكيف يجوز الالحاق قلنا المقصود هو الحكم والعقد وسيلة فاستويا
فجاز الالحاق فان قلت فعلى هذا كان الواجب ان يجوز الخيار في المحل وفي

قوله فاجبر عليه كذا في الشرح الا كمل وثبت جبرا ان ذكر هذه العبارة هنا ركيك جدا لان الاجبار ليس بمخصوص بغير موضع التهمة بل هو متعين في البيان المذكور مطلقا كما ظهر من السباق محرر

قوله ولا يشترط اجتماعهما لقائل ان يقول اذا كان للتخيير فالجمع ممتنع فكيف تقول لا يشترط اجتماعهما اذ يفهم منه جواز الجمع لكنه ليس بشرط بل هذا الكلام انما يناسب الاباحة ولا نم او في موضع الانشاء يكون للتخيير دائما بل قد يكون للاباحة بحسب المقام ويمكن ان يجاب عن الثاني بان المقام يقتضي التخيير والا فلا ولا فاجاب عنه بعض مشايخنا بجواب بعيد جدا عدم ذكره اولى ره

قوله استثناء مما فهم من قوله بخلاف البيع والاجارة مما يجب التنبيه له ان هذا الاستثناء راجع الى فصل المبيع فقط دون الثمن حتى لو كان من له الخيار معلوما في فصل الثمن بان قال بعت هذا الثوب بعشرة دراهم او بدينار على ان اخذ منك ايهما شئت او على ان يؤدي الي ايهما شئت لا يصح لان جوازه ثبت الحاقا بشرط الخيار كما ذكر وذلك انما يثبت في المبيع دون الثمن وكذا حكم الاجرة في الاجارة محرر

قوله لا تفضي الى المنازعة لان من له الخيار يستبد بالتعيين محرر

قوله اعتبارا للمحل بالزمان المراد بالمحل المبيع وبالزمان مدة خيار الشرط وهي ثلثة ايام ره

الثلاثة عندهما كما في شرط الخيار فوق الثلاثة قلت شرط الخيار فوق الثلاثة يثبت
بالاثر غير معقول المعنى فلا يجوز الالحاق به وفي المهر كذلك عندهما يعني فالاذا
تزوج رجل امراة على الف حالة او على الفين الى سنة يثبت الخيار للزوج ان صح
التخيير اي ان كان التخيير مفيدا بان كان المالان مختلفين وصفا كما ذكرنا او جنسا
كما اذا تزوجها على الف درهم او مائة دينار يعطي اي المهرين شاء وفي النقدين
يجب الاقل يعني ان لم يكن التخيير مفيدا كما في الالف والالفين او الالف الحالة
والالف الموجلة لزمه الاقل اذ لا فائدة في التخيير بين القليل والكثير في جنس
واحد ولا وجه للرجوع الى مهر المثل لانه موجب نكاح لا تسمية فيه والتخيير لا يعدم التسمية
ولهذا لو طلقها قبل الدخول يجب نصف الاقل اتفاقا فاعلم ان قيد النقدين
لا يفيد لان الحكم في غير النقدين كذلك فيما اذا تزوج على هذا العبد او على هذا
العبد واحدهما اوكس يجب الاوكس عندهما وعنده يحكم مهر المثل في المسئلة
في المنظومة وعنده اي عند الامام يجب مهر المثل في هذه المسائل لانه هو الواجب
الاصلي في النكاح وانما يعدل عنه اذا كانت التسمية معلومة ولم يوجد فصير اليه
ثم عنده في مسئلة الالف الحالة والالفين الى سنة ان كان مهر المثل الفين او
اكثر فالخيار لها وان كان اقل من الف فالخيار للزوج يعطيها ايهما شاء وفي
الكفارات ككفارة اليمين وهو قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين
من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة وكفارة الحلق الواجبة
بقوله تعالى ففدية من صيام او صدقة او نسك وكفارة جزاء الصيد كقوله تعالى
ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم الاية يجب احد الاشياء عندنا فيكون
المكلف مخيرا بادا واحد من هذه الاشياء على احتمال الاباحة فلو ادى
الكل لا يقع عن الكفارة الا واحد وهو ما كان اعلى قيمة ولو ترك الكل يعاقب
على واحد منها وهو ما كان ادنى قيمة لان الفرض يسقط بالادنى والفرق
بين التخيير والاباحة انها اخص من التخيير فاذا قيل جالس الفقهاء او المحدثين يجوز
اختيار احدهما والجمع بينهما بخلاف ما اذا قيل طلق امراتي فلانة او فلانة لا يجوز
الجمع بين طلاقيهما خلافا للبعض وهم العراقيون والمعتزلة فان الكل واجب عليه

عليه عندهم على سبيل البدل فاذا فعل احدهما سقط وجوب باقيها واذا ادى
الكل يثاب على كل واحد منها واذا ترك الكل يعاقب على كل واحد لان التكليف
بالمجهول تكليف بما ليس في الوسع وهو باطل قلنا لا نم انه تكليف بما ليس في الوسع
لانه باختيار المكلف وشروعه يصير معلوما فكذا اذا اعتق عبدا من عبيده فاختيار
المكلف كاف في صحة التكليف ولا يكون هذا تكليفا بما ليس في الوسع لان الكلمة
او لايجاب واحد لا بعينه ولا يفهم منه ايجاب الجميع وفي قوله تعالى انما
جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او
يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض للتخيير عند مالك
لان او للتخيير في اصل الوضع فيخير الامام بين كل نوع من انواع اجزية قطع الطريق وعندنا
كلمة او للترتيب على حسب اجزيتهم فيكون بمعنى بل كما في قوله تعالى فهي كالحجارة او اشد
قسوة اي بل يصلبوا اذا انفقت المحاربة بقتل النفس واخذ المال بل تقطع
ايديهم اذا اخذوا المال فقط ولم يقتلوا بل ينفوا من الارض اي يحبسوا حتى
يتوبوا اذا خوفوا الطريق ولنا ان اصل معلوم وهو ان الجملة اذا قوبلت بالجملة
ينقسم البعض على البعض وانواع الجنابة متفاوتة في الغلظ والخفة وكذلك الاجزية
ويستحيل ان يعاقب باخف انواع الاجزية عند غلظ الجنابة وباغلظها عند خفتها
وقد ورد بيان تقسيم الاجزية على احوال الجنابة بما روي عن ابن عباس ان النبي عم
وادع ابا برزة ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع اصحاب
ابي برزة عليهم الطريق فنزل جبرائيل عم بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب
ومن قتل ولم ياخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف
ومن افرد الاخافة نفي من الارض فان قلت نفس ارادة الاسلام لا تخرج الشخص عن
كونه حربيا والحد لا يجب بقطع الطريق عليه وان كان مستامنا قلت معناه يريدون
تعلم احكام الاسلام فانهم كانوا مسلمين او نقول جاؤا على قصد الاسلام فهم بمنزلة
اهل الذمة والحد واجب بالقطع على اهل الذمة وقالا اذا قال لعبده ودابته
هذا حر او هذا انه باطل لا يثبت به شي لانه اسم لاحدهما غير عين يعني او وضع
لاحد الشيئين وذلك الاحد اعم من كل منهما على التعيين والاعم يحتمل صدقه على



وذلك اى ذلك الواحد الاعم غير محل للعتق اى غير صالح له وانما يصلح له الواحد
المعين وهو العبد ولقائل ان يقول ان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق
عليه انه احد الشيئين لا على المفهوم العام اذ الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات
ثم ظاهر هذا الكلام يدل على انه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما وفي المبسوط
انه يتعين بالنية وعنده هو كذلك يعني او لاحد الشيئين غير عين وان عجز
ليس بمحل لكن على احتمال التعيين حتى لو كانا عبدين لتناول الايجاب احدهما
على احتمال التعيين حتى لزمه التعيين في مسئلة العبدين اى لو كان المذكوران
عبدين اجبر عليه ولو لم يكن كلامه محتملا للتعيين لما اجبر عليه والعمل بالمحتمل اولى من
الالغاء كما في قوله لمن هو اكبر سنا منه هذا ابني فجعل مجازا وضع لحقيقته وهو لاحدهما غير
عين مجازا عما يحتمله وهو احدهما على التعيين وان استحالت حقيقته اى تعذر
العمل بحقيقته فيلغو اذكر ما ضم الى العبد وكانه قال هذا حر وسكت وهما ينكران
الاستعارة عند استحالة الحكم يعني يقولان المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم ولم ينعقد
الايجاب المبهم هنا فيبطل المجاز كما في اكبر سنا منه اعلم انه لو قال مجازا لما
لكان اولى لانه مجاز له لا مجاز عنه ويمكن ان يقال ضمنه معنى التعبير كانه قال جعل
اللفظ الموضوع لحقيقته معبرا عن المعنى المجازي وتستعار كلمة او للعموم لمناسبة
بين مفهومه وبين العموم في عدم التخصيص بواحد معين فيصير بمعنى واو العطف
من حيث ان المذكورين منفيان او مثبتان جميعا كما في واو العطف لا بعينه
يعني لا يكون كالثابت بالواو نفسه لان كل واحد منهما مراد بانفراده وذلك
اى كونه مستعارا بمعنى واو العطف اذا كانت في موضع النفي او في موضع الاباحة
كقوله والله لا اكلم فلانا او فلانا حتى اذا كلم احدهما يحنث ايهما كلم لان النكرة
في موضع النفي تعم ويكون كل واحد منهما مقصودا بالنفي بخلاف الواو حيث لا يحنث
الا بتكلمهما لانه عطف على سبيل الجمع ولا يحنث الا بفعل المجموع الا ان يدل
الدليل على ان المراد احدهما كما اذا حلف لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم ودل
الدليل على ان لا يفعل احدا منهما لكون كل واحد منهما محرما شرعا ولا تاثير لاجتماعهما
في المنع ولو كلمهما لم يحنث الا مرة كالواو لان اليمين واحدة وكونه متناعا عن

متناعا عن كلام كل واحد منهما لا يوجب كونه يمينين لان تعدد الحنث بتعدد
هتك حرمة اسم الله ولم يوجد هنا الا هتك واحد مثال النفي قوله تعالى
ولا تطع منهم آثما او كفورا فانهما اطاع يكون مرتكبا للنهي ولو قال وكفورا
لا يكون مرتكبا للنهي باطاعة احدهما قيل الآثم عتبة والكفور الوليد لان عتبة
كان ركابا للمآثم شديد الشكيمة في العتو وكان الوليد غاليا في الكفر متعاطيا
لانواع الفسق ومثال الاباحة ولو حلف لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا فوله الا
فلانا استثناء من الحظر والاستثناء من الحظر اباحة اطلاق ورفع قيد وذلك
من دلائل العموم ولهذا لو اذن لعبده في نوع يكون مأذونا في الانواع كلها ولما ثبت
ان الاباحة من دلائل العموم افاد كلمة او عموم الاجتماع فله ان يكلمهما من غير حنث
وواو العطف الا انها تفارق الواو في انه لو جالس واحدا من الفريقين في قوله
جالس الفقهاء او المحدثين كان جائزا ولو قال جالس الفقهاء والمحدثين لم يجز ان يجالس
كل واحد من الفريقين فصار او يفيد اباحة الجمع والواو توجبه فان قلت انما يصار
الى المجاز اذا لم يمكن الاجراء على حقيقتها فما المانع عن حمل او على حقيقتها وهي احد المذكورين
قلت المانع خلو الاستثناء عن معناه لو حمل عليها لان معناه لا يكلم احدا الا احد
هذين الشخصين فايهما كلم يحنث لانه حرم على نفسه كلام جميع الناس الا كلام
شخص غير معين فايهما كلم فهو معين فيكون حراما فيلغو معنى الاستثناء وتستعار
كلمة او بمعنى حتى او الا ان اذا فسد العطف لاختلاف الكلام بان يكون احدهما اسما و
الآخر فعلا او احدهما ماضيا والآخر مستقبلا ويحتمل الكلام ضرب الغاية بان
يكون الفعل الاول ممتدا والفرق بين حتى والا ان ان حتى تجيء بمعنى العطف دون
كلمة الا ان وكونه الثاني جزاء الاول او عنده شرط في حتى دون الا ان كقوله تعالى
ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم او يعذبهم فانهم ظالمون او هنا بمعنى
حتى لانه لو كان على حقيقته فاما ان يكون معطوفا على شيء او على ليس والاول عطف
الفعل على الاسم والثاني عطف المضارع على الماضي وهو ليس بحسن فلما سقط
حقيقته استعير للغاية لان كلمة او لاحد المذكورين وتعيين كل منهما باعتبار الخيار
قاطع لاحتمال الآخر كما ان الوصول الى الغاية قاطع للفعل في نفي الامتداد يحتمل الغاية

على معنى ليس لك من امرهم شئ في عذابهم او استيصالهم او هدايتهم الى ان يتوب
عليهم يعني نفي الامر ممتد في جميع الاوقات الا وقت وقوع توبتهم فعنده ينقطع
امتداده وسبب نزول الاية ان النبي عم استاذن ان يدعو عليهم فنهي عن ذلك و
روي انه عم لما شج وجهه يوم احد سأل اصحابه ان يدعو عليهم فقال عم ما بعثني الله
لعانا ولكن بعثني داعيا اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فنزلت الاية ونهي عم
عن الدعاء عليهم او سوال الهداية لهم وفيه بحث لان او اذا كان بمعنى حتى و
تكون للغاية ينتهي النهي عند التوبة كما في قولك لالزمنك او تقضيني ديني
فان الملازمة تنتهي عند القضاء فيصح الدعاء عليهم او سوال الهداية والاول
ممنوع والثاني تحصيل الحاصل ولقائل ان يقول العدول عن الحقيقة عند تعذر الحمل عليها
فانه ذكر في الكشاف ان قوله او يتوب عليهم عطف على ما قبله وهو يكبتهم
وقوله ليس لك من الامر شئ معترض والمعنى ان الله مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يكبتهم
او يهزمهم او يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان اصروا على الكفر وليس لك من
امرهم شئ انما انت عبد مبعوث لانذارهم وايضا اطلاق فساد العطف على
ما ليس حسنا ليس حسنا وكان الاولى ان يطرح المصر قوله لاختلاف الكلام وتعذر اي القائل
العطف يكون باعتبار عدم فعل منصوب فيما قبله وهو ليس لك من الامر
شئ وعدم صلاحية المعنى للعطف وفيه نظر فان فقدان المنصوب في الكلام السابق
لا يمنع العطف لان العطف في الجمل لا يستلزم الاشتراك في الاعراب لا ترى
الى قوله لا تنه عن خلق وتأتي مثله فان تأتي منصوب باضمار ان بعد الواو
ولم يسبق مثله ولم يمنع من الاجراء على الحقيقة وهي الجمعية وحتى للغاية اي للدلالة
على ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزءا منه كما في اكلت السمكة حتى راسها او
غير جزء كما في قوله تعالى حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق اي عند عدم انضمام القرينة
فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها كالى اي كما ان الى للغاية وتستعمل للعطف
لمناسبة ان المعطوف يعقب المعطوف عليه وكذا الغاية تعقب المغيا فقام
معنى الغاية كقولهم استنت الفصال جمع فصيل وهو ولد الناقة الاستنان ان
يرفع يديه ويطرحهما معا في حالة العدو حتى القرعى جمع قريع وهو الفصيل الذي

فنفرح بحالهم وما عليك الا البلاغ او الا ان يتوب عليهم صحا

قوله والاول ممنوع والثاني تحصيل الحاصل وجه الاول اذا تاب عليهم
كيف يصح دعاءه عليهم ووجه الثاني انه اذا تاب عليهم فقد
حصلت الهداية لهم فيكون سوال الهداية لهم تحصيل الحاصل رح

مطلب حتى صحة

اي لاجل ان الاسم داء اي الى الفصال الذي

لم تنبت اوبرها ويضعف ويخرج في الفصال وذوات المخ في المعطوف اردل لان القرعى لا يتوقع منها
الاستنان لضعفها بل هذا مثل يضرب لمن يتكلم مع من لا ينبغي ان يتكلم بين يديه قبيح حتى
لعلو قدره ومواضعها اي مواضع كلمة حتى في الافعال ان تجعل غاية بمعنى الى كقولك
سرت حتى ادخلها فان قلت قوله ان تجعل خبر عن مواضعها وهو غير صادق قلت
اراد بالمواضع الاستعمال تسمية للحال باسم المحل او المضاف محذوف في مواضعها اي
بيان مواضعها او في الخبر تقديره مواضعها في الافعال موضع ان تجعل حتى كذا وكذا
او غاية بالنصب على معنى ان تجعل غاية هي جملة مبتدأة ومعنى كونها جملة مبتدأة عدم
كونها معمولة لما قبلها كقولك خرجت النساء حتى خرجت هند وليس لها محل من الاعراب
لانها جملة مستأنفة بخلاف قولك سرت حتى ادخلها الجار والمجرور معمول لقوله سرت
وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد وان يصلح الاخر دلالة على الانتهاء
يعني علامة الغاية بوجود المعنيين احدهما ان يكون ما قبل حتى قابلا للامتداد والاخر
ان يكون ما بعدها حتى دليلا صالحا لانتهاء ما قبلها فان لم يستقم معنى الغاية بالعدم
المعنيين او احدهما فللمجازات بمعنى لام كي لمناسبة بين الغاية والمجازات لان
الفعل ينتهي بوجود الجزاء كما ينتهي بوجود الغاية فان تعذر هذا اي ان تجعل بمعنى لام
كي جعل مستعارا للعطف المحض وبطل معنى الغاية وعلى هذا اي على ما ذكرنا من المعاني الثلثة
مسائل الزيادات كتاب كان لم اضربك حتى تصيح فعبدي حر ثم ترك ضربه قبل الصياح
يحنث لان الضرب يحتمل الامتداد فيجعل غاية حقيقة واذا امتنع عن الضرب قبل
الغاية يحنث ولو قال ان لم اتك حتى تغديني فعبدي حر فاتاه فلم يغده لم يحنث
لان قوله حتى تغديني لا يصلح دليلا على الانتهاء لان التغدية احسان والاحسان
داع لزيادة الاتيان وما كان داعيا للشئ لا يصلح ان يكون منهيا له فلم يمكن حملها
على الغاية والاتيان ان يصلح سببا والغداء يصلح جزاء فحمل عليه فيكون المعنى لكي
تغديني ولو قال ان لم اتك حتى اتغدى عندك فعبدي حر قال الشيخ قوام الدين
الاتقاني حتى اتغد بدون الالف كذا السماع عن مولانا حسام الدين السغناقي صاحب النهاية
ولكن السماع عن غيره من المشايخ بالالف وجه الاول ان حتى لما استعير للعطف
وما قبلها مجزوم حذف الالف مما بعدها علامة للجزم وعندي ثبوت الالف اوجه

قوله ان يجعل غاية بمعنى الى وذلك ان يقع بعدها مضارع منصوب بعدها
بان مضمرة كقولك سرت حتى ادخلها او منعوت نحو
نحو ان لم اضربك حتى تصيح فان الفعل الذي قبلها نحو سرت او ادخل او نحو
ضربه حتى يصيح وذلك حرف جر فيقدر بعدها كلمة
ان وحينئذ يحتاج الى المصدر رح

قوله والمضاف محذوف في مواضعها اي بيان مواضعها لتصحيح الحمل على هذا
حل كلام الاخفى

لان ما قلنا من وجه الاستعارة لتقرير المعنى لا لتقرير الاعراب فلا حاجة الى الجزم
الا يرى الى قولهم في تقدير قولهم قدم الحاج حتى المشاة اي حتى انتهوا الى المشاة
ثم قالوا الجر يجئ لا بالى استعيرت هنا للعطف المحض لان هذا الفعل اي
فلا يصلح ان يكون غاية لاتيان بل هو داع اليه ولا يصلح ان يكون سببا لفعله
ولا فعله جزاء لاتيان نفسه لان الشخص الواحد لا يكون مجازيا ومجازا فاذا
لم يصلح للمجازاة حمل على العطف بالفاء مجازا هذا ما قاله السراج ولقائل ان يقول
المذكور سابقا ان حتى عند تعذر الغاية تكون بمعنى لام كي وهي تفيد سببية
الاول للثاني من غير لزوم مجازاة ومكافاة من شخص آخر نحو اسلمت كي ادخل
الجنة وحتى ادخل الجنة على لفظ المبني للفاعل من الدخول ولا امتناع في كون بعض افعال
الشخص سببا للبعض ومفضيا اليه وانما لم يجعل بمعنى الواو كما ذهب اليه البعض
لان الترتيب انسب بالفاء وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب
وقال الشيخ قوام الدين الاتقاني في شرحه للمنار كونه بمعنى الواو انسب عندي
لان تجوز الاستعارة للعطف المناسبة بين العطف والغاية من حيث اتصال
الغاية بالمغيا كاتصال العطف بالمعطوف عليه والاتصال في الواو اكثر
لانه لا يفيد بحال دون حال فكان اولى وفائدته انه ان اتى وتغدى مع
التراخي يحنث اما اذا اتى فتغدى من غير تراخ بر في يمينه ومنها اي من
حروف المعاني حروف الجر فالباء للالصاق فما دخل عليه الباء الملصق به و
تصحب الاثمان حتى لو قال ان اشتريت منك هذا العبد بكر من حنطة جيدة
فعبدي حر يكون الكر ثمنا لان المقصود في الالصاق هو الملصق والملصق به تبع
بمنزلة الآلة فيصح الاستبدال به اي بذلك الكر بشيء آخر قبل القبض ولو كان
مبيعا لما جاز الاستبدال قبل القبض بخلاف ما اذا اضاف العقد الى الكر
فقال اشتريت منك كر حنطة جيدة بهذا العبد يكون سلما ولا يجوز الا مؤجلا
لانه اضاف الشراء الى الكر فيكون مبيعا والمبيع لشرط وجوده لصحة البيع واذا
لم يكن موجودا يكون دينا والمبيع الدين يكون سلما ولو قال ان اخبرتني بقدوم فلان
فعبدي حر يقع على الحق يعني يكون اخباره ملصقا بالقدوم الصادق حتى لو ا

ای الخبر الصادق

لو اخبر كاذبا لا يعتق بخلاف ما اذا قال ان اخبرتني ان فلانا قدم فهذا يقع على
مطلق الخبر حتى اذا اخبره صادقا او كاذبا ان فلانا قدم يعتق العبد لانه لم يوجد
في كلامه ما يدل على الالصاق فان قلت ان مع اسمها وخبرها قائم مقام المفعول
الثالث فلا بد فيه من تقدير الباء لان المفعول الثاني لا يجئ بدونه فلا يبقى الفرق قلت
سلمنا انه بتقدير الباء ولكن لا نم عدم الفرق لان ان مع اسمها وخبرها تتضمن الاسناد
وهو لا يقتضي الصدق ولو قال ان خرجت من الدار الا باذني فانت طالق
يشترط تكرار الاذن في كل خروج لان الباء للالصاق وهو يقتضي ملصقا وملصقا به
فيكون تقدير قوله الا باذني الا خروجا ملصقا باذني فيكون المستثنى منه نكرة في
موضع النفي لان الشرط في معنى النفي تقديره لا تخرجي خروجا الا خروجا باذني وصار
كل الخروج بهذا الوصف فاذا خرجت بغير اذنه يحنث ويكون هذا من قبيل الا اكل
الاكل لان المقدر كالملفوظ لا من قبيل لا اكل لما سيجئ من ان الاكل المدلول عليه بالفعل
ليس بعام ولهذا لا يجوز تخصيصه فظهر ان ما ذكره صاحب الكشف من ان الفعل يتناول
المصدر لغة وهو نكرة في موضع النفي فيعم ليس كما ينبغي بخلاف قوله ان خرجت من الدار
الا ان آذن لك فانت طالق فلا يحمل على الاستثناء لان الاذن غير مجانس
للخروج فيجعل مجازا عن الغاية لمناسبة ان الغاية قصر لامتداد المغيا وبيان لانتهائه
كما ان المستثنى قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه فيكون معناه الى ان آذن فيكون
الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن وقد وجد مرة فارتفع المانع فان
الفراء يحنث لانه بمنزلة الا باذني وهذا اشبه لان الارتكاب الى تقدير
الباء وان كان قليلا كما روي عن رؤبة اذا قيل له كيف اصبحت قال خير اي
بخير وكما قيل الله في موضع القسم واريد بالله اسهل من ارتكاب المجاز فان قلت
حذف الجار مع ان شايع لم لا يكون الباء محذوفا ههنا اي الا بان آذن فيصير
بمنزلة الا باذني قلت قولنا الا خروجا باذني كلام مستقيم بخلاف قولنا الا خروجا
ان آذن لك فانه مختل لا يعرف له استعمال واما وجوب الاذن لكل دخول
في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فمستفاد من القرينة العقلية
واللفظية وهي قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذي النبي فان قلت ان مع المضارع

بمعنى المصدر والمصدر يقع حينا كما تقول اتيتك خفوق النجم اي وقت خفوق النجم
فيكون تقديره لا تخرجي وقتا الا وقت اذني فيجب لكل خروج اذن قلت على هذا
التقدير يحنث ان خرجت مرة اخرى بلا اذن وعلى التقدير الاول لا يحنث
فلا يحنث بالشك كذا قالوا لكن لقائل ان يقول قوله الا وقت اذني ليس لعام
حتى يتناول الجميع بخلاف قوله الا خروجا لانه موصوف بصفة عامة ولو بدل
بقوله الا وقت اذني قولنا الا وقتا اذنت لك فيه لصار عاما لكن الجواب
فاسد لان عدم الحنث لكونه مجتهدا فيه ليس بيقين حتى لا يزول بالشك ولكن يسلم
فالترجيح للمحرم وفي قوله انت طالق بمشية الله الباء بمعنى الشرط وفيه بحث
لان معنى الشرط فيه ان قلت حقيقة فمم لان الباء لم يوضع بمعنى ان فان قلت
مجاز فلم حمل على هذا المجاز دون مجاز اخر وهو معنى السببية ويكون معناه انت طالق
بسبب مشية الله فيكون تنجيزا واي وجه ان يقال الباء على حقيقته فالمعنى انت
طالق طلاقا يعني جعل ملصقا بالمشية فلا يقع قبلها اذ لا يتحقق الملصق بدون
الملصق به كما لا يتحقق المشروط بدون الشرط والطلاق الملصق به لا يطلع عليه
فلا يقع شيء كما لو قال انت طالق ان شاء الله ذكره في شرح المغني للسراج الهندي
ولقائل ان يقول يمكن الوقوف على مشية الله بالطلاق اذ مشية العبد تابعة
لمشية الله تعالى قال سبحانه وما تشاؤن الا ان يشاء الله فكان ينبغي ان
يقع الطلاق اذا شاء العبد لوجود الشرط الى هنا كلامه اقول يمكن ان يجاب
بان الباء في قوله الا ان يشاء الله محذوف معناه لا يصدر منكم فعل المشية الا
بسبب مشية الله اياه ولا يفهم منه ان ما يكون مراده يكون مراد الله اذ لو
كان كذلك لوقع كل مراد العبد ويقال معنى قوله وما تشاؤن الا ان
يشاء الله لا يقع منكم المشية الا ان يشاء الله منكم ولو قال انت طالق بامر الله
او بحكمه او بعلمه او باذنه او بقدرته يقع في الحال لان استعمال الشرط في بعضها
مح وهو العلم والقدرة وفي بعضها جائز لكنه مهجور فلم يحمل للشرط وههنا نكتة
وهي ان قوله انت طالق ان لم يشاء الله يقتضي وقوع الطلاق البتة اما على
تقدير المشية فلوجوب وقوع مراد الله واما على تقدير عدم المشية فلوجود المعلق عليه

قوله لكن الجواب فاسد لان عدم الحنث اه كذا في شرح الحلبي وانت خبير بان المجتهد فيه على هذا التقدير عدم الحنث بالشك لا عدم الحنث على التقدير الاول فلا يكون ورود الشك على المجتهد فيه على ان منشاء الشك هو احتمال الكلام على الوجهين لا احتماله للوجه الثاني فقط كما هو مقتضى هذا الكلام ثم انه لو قال الشارح والجواب المذكور فاسد لم يحتج باسقاط حرف الاستدراك لكان كلامه ابعد عن الاشتباه عزمي

قوله كما لو قال انت طالق ان شاء الله لم يقع لعدم الوصول الى العلم بوجود الشرط لان مشية الله لا يمكن الوقوف عليها والجاري على لسانه تعليق لا تطليق والتعليق اعدام قبل وجود الشرط والشرط ههنا لا يعلم فلا يقع شيء وقال مالك واحمد يقع الطلاق لان الشرط تحقق اذ قوله لو لم يشاء الله لما اجرى على لسانه التطليق والجواب ما مر فكان ينبغي ان يقع الطلاق اذا شاء لوجود الشرط لان حصول مشية العبد يستدعي حصول مشية الله رة

قوله والجواب انا لا نم ان هذه الكلمة اي ان لم يشاء الله للتعليق بل للابطال لان التعليق بالمشية ابطال اي مبطل للكلام واذا ابطل الكلام لبعضه لبعضا خرج المجموع عن حيز الافادة فلا يقع شيء اصلا البتة ولو سلم انها للتعليق فلا نم لزوم الحكم وهو وقوع الطلاق على تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم لو كان وجود المعلق على تقدير وجود المعلق عليه ممكنا وليس كذلك لانه لا يمكن الاطلاع على مشية الله وعدمها وايضا وقوع الطلاق على تقدير عدم مشية الله مح لكونه مالم يشاء متعلقا بالعدم وقوعه فالتعليق بما يستحيل معه وقوع الطلاق لغو رماوكر

عليه والجواب انا لا نم ان هذه الكلمة للتعليق بل للابطال ولو سلم فلا نم لزوم الحكم
على تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم لو كان ممكنا ووقوع الطلاق على تقدير عدم
مشية الله مح فالتعليق بما يستحيل معه وقوع الطلاق لغو وقال الشافعي الباء في قوله
وامسحوا برؤسكم للتبعيض وقال مالك انها صلة وليس كذلك لان الموضوع للتبعيض
لتكرر الدلالة عليه وهو خلاف الاصل ولانه لو كان للتبعيض مع انه للالصاق لكان
مشتركا والاصل عدمه واما الصلة فلان فيه الغاء الحقيقة من غير ضرورة بل هي للالصاق
وهي حقيقة فيه فيحمل عليه ولكن التبعيض يثبت في الرأس بطريق آخر بينه بقوله لكنها
اي لكن الباء اذا دخلت في آلة المسح كان الفعل متعديا الى محله وهو الممسوح
المحل مفعول به فيتناول كله اي كل المحل كقولك مسحت الحائط بيدي والمعتبر في الالة
قدر ما يحصل بالمقصود فلا يشترط فيها الاستيعاب واذا دخلت في محل
المسح كما في الاية بقي الفعل متعديا الى الالة فصار المحل شبيها بالالة فلا يقتضي استيعاب
الرأس بالمسح لان المسح مضاف الى اليد دون الرأس وانما يقتضي الصاق
الالة بالمحل وذلك لا يستوعب الكل عادة لان ما بين اصابع اليد تعذر الصاقه
فصار المراد به اكثر اليد وهو الاصابع لانها الاصل في الاخذ والبطش والاكثر يحب
بقطعها تمام دية اليد فاذا مسح الرأس بجميعها جاز وكذا باكثرها وهو ثلث اصابع
فصار التبعيض مرادا بهذا الطريق لا بحرف الباء كما زعم الشافعي اذ قد ظهر ان المراد
التبعيض اعتبر اقل ما يطلق عليه اسم المسح اذ لا دليل على الزيادة وقال ابو ح
ذلك البعض مجمل غير معلوم الحكم لانه محتاج الى البيان وقد بينه النبي عليه السلام
بربع الرأس في حديث المغيرة ولقائل ان يقول القول باجمال الاية مشكل لانه
مبني على ان يكون هذا اول وضوء رسول الله عم ولم يثبت ذلك لانه لو لم يكن
كذلك يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وذلك غير جائز اتفاقا لانه لم يتبين
ذلك قبله لا بالقول ولا بالفعل والا لنقل الينا ولو سلم الاولية فلا ينبغي التأخير
بالنسبة الى الذين لم يحضروا وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ الظاهر ان جميع المسلمين
لم يكونوا حضورا في تلك الساعة والا لنقله الصحابة واشتهر الرواية لان هذه
حادثة تعم بها البلوى فلما لم يثبت ذلك علم ان لا اجمال في الاية فان قلت قد
لا يحتمل

حرف من قوله لكان الباء للتبعيض

قوله لان ما بين اليد الصواب ما بين الاصابع كما في الكشف وغيره عزمي

قوله فصار المراد اكثر اليد وهو ثلثة اصابع عملا بالقاعدة ان للاكثر حكم الكل وفي هذا رد على زفر حيث اجاز المسح باقل من ثلثة اصابع فان قلت لم جعل الثلثة اكثر اليد وهي اكثر الاصابع لا اليد اذ اليد اسم المجموع العضو المتبادر ومنه الى الابط قلت نظرا الى ان الاصابع هي الاصل في اليد باعتبار مقتضى الاخذ والبطش وكذا اوجب الشرع بقطعها كلها دون ما سواها كمال الدية هذا ويجوز ان يفسر الشارح اكثر اليد بالاصابع ليس لظاهر رة

قوله على ان يكون هذا اول وضوء رسول الله بعد نزول الاية عزمي

الباء في قوله فامسحوا بوجوهكم وايديكم في التيمم مع ان الاستيعاب شرط فيه قلت
ثبت الاستيعاب بالسنة المشهورة وهو قوله عم لعمار يكفيك ضربتان ضربة
للوجه وضربة للذراعين والزيادة بمثلها جائزة فجعل الباء زائدة فان قلت
الحديث لا يقتضي الاستيعاب فلا تجعل الباء في الاية زائدة قلت الوجه اسم
للكل فيفهم منه الاستيعاب وعلى للالزام فقوله له علي الف درهم يكون دينا لان
على للاستعلاء والدين يستعلي من يلزمه الا ان يصل به اي بقوله الوديعة فيقول له
علي الف درهم وديعة فح لا يثبت به الدين لان على يحتمل الوديعة من حيث ان فيها
وجوب الحفظ فيحمل عليه فان دخلت كلمة على في المعاوضات المحضة كالبيع والاجارة
والنكاح مثل قولك بعت هذا على الف درهم كانت بمعنى الباء التي للصحب
الاعواض لان اللزوم يناسب الالصاق فان الشيء متى لزم الشيء كان ملصقا به
لا محالة ولا تحمل الباء على الشرط لان المعاوضات المحضة لا تحتمل التعليق لما فيه من القمار
وكذا اذا استعملت في الطلاق بان قالت لزوجها طلقني ثلثا على الف فطلقها
واحدة يجب ثلث الالف عندهما وعند ابي ح للشرط لان الطلاق يحتمل التعليق
وكلمة على تدل على الشرط حقيقة لان فيه معنى اللزوم ووجود الجزاء يلازم وجود الشرط
كما قال الله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا اي بشرط ان لا يشركن فيحمل
عليه اذا امكن والمشروط لا يتوزع على اجزاء الشرط الا يرى انه لو قال انت طالق ان دخلت
هذه الدار وهذه الدار وهذه الدار فانت طالق ثلثا فدخلت واحدة منها
لم يقع شيء فان قلت ان اراد باللزوم اللزوم الذي يقابل الانفكاك فلا نم
انه معنى على وان اراد به الوجوب فهو موجود في معنى المعاوضة لان العوض انما
يجب في مقابلة المعوض قلت اللزوم بين الشرط والجزاء لذاتهما وبين العوضين
بعارض التضايف فكان الاول اقرب الى الحقيقة ومن للتبعيض فاذا قال من
شئت من عبيدي عتقه فاعتقه فله اي للمخاطب ان يعتقهم الا واحدا منهم عنده
حنيفة رح لانه جمع بين كلمة العموم وهي من وكلمة التبعيض وهي من فوجب العمل
بحقيقتهما مهما امكن فصار الامر متناولا بعضا عاما واذا قصر عن الكل بواحد
كان عملا بهما وعندهما له ان يعتقهم جميعا لان كلمة من عامة وكلمة من للتمييز كما

مطلب على
قوله وعلى للالزام على في اللغة حرف موضوع للاستعلاء الحسي نحو زيد على السطح او الحكمي نحو فلان امير على القوم وفي الشريعة للالزام في الذمم لان الدين يعلو من هو عليه ويركبه على ما لصاحب الدين من العلو على من هو عليه وفي تتمة قيل ان لصاحب الحق يدا ومقالا ره

قوله ولا تحمل الباء على الشرط انت خبير بان الكلام في على لا في الباء والظاهر انه سهو من قلمه تجاوز الله عنه عزمي

قوله والمشروط لا يتوزع على اجزاء الشرط وذلك لان بين المشروط والشرط بطريق المعاقبة ضرورة توقف المشروط على الشرط من غير عكس فلو انقسم اجزاء الشرط على اجزاء المشروط للزم تقدم جزء من المشروط على الشرط وذلك يخل بالمعاقبة بينهما بل مجموع الشرط عن سه على لزوم كل المشروط ره

قوله قلت اللزوم بين الشرط والجزاء الخ وفيه بحث ظاهر لان المراد بالشرط هنا هو ما علق الحكم لا ما يتوقف عليه الشيء فيكون اللزوم بينهما بعارض التعليق كما ان اللزوم بين العوضين بعارض التضايف فتدبر عزمي

مطلب من

قوله ولقائل ان يقول اذا قرن الخ هذا الكلام مردود بوجهين احدهما ان ما قالوه لاظهار فائدة المغيا من غيره لا توزيع فيه الثاني ان النص الواحد لا يمتنع
ان يثبت حكمين مختلفين احدهما بعبارته والاخر اما بدلالته او باشارته او باقتضائه فما نحن فيه من الاول لانا اثبتنا الايجاب بالامر والاسقاط بالغاية
لان المامور به غسل اليدين وهو يتناول الماء عليهما وذلك في نفسه ممتد فلا تجعل الغاية معه للتمديد اذ هو تحصيل الحاصل فصرفناها الى الاسقاط او الكلام خبر
من التاكيد فيكون الايجاب ثابتا بالعبارة والاسقاط ثابتا بالاشارة لان الاول ظاهر من كل وجه ومقصود بالنص ومسوق له بخلاف الثاني وان كانا
ثابتين بالنظم واما العرف فلا يقتضي الا على انه لا يحمل الخطاب اللغوية فلا يرد عدم دخول الغاية في قوله قرأت هذا الكتاب من اوله الى كتاب البيوع ره اوه

مطلب حرف الى

كما في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان تقدم الكلام عليه في العام والى لانتهاء
الغاية فان كانت الغاية اي وجه الاختلاف هذا شروع في بيان الضابط في ان الغاية متى تدخل
في حكم المغيا لانها قد تدخل فيه كما في حفظت القران من اوله الى آخره وقد لا تدخل
كقوله من قنطرة الى بيرة قائمة بنفسها اي موجودة قبل التكلم غير مفتقرة في الوجود الى
المغيا اي فالحكم الى انظار الى ليسار نحو المسجد والحائط قولنا موجودة قبل التكلم احتراز عن الاجال المضروبة للثمن
والاجارة كالبيع الى الغد ورمضان في آجرته او بعته الى رمضان او الى الليل اي التعيين
والى الغد فان هذه الاشياء توجد في المستقبل بعد التكلم وقولنا غير مفتقرة احتراز
عن الليل فانه يفتقر في استحقاق اسمه الى محل آخر وهو النهار لانه لا يسمى ليلا الا باعتبار
زوال النهار كقوله من هذا الحائط الى هذا الحائط لا تدخل الغايتان اي الحائطان
في حكم المغيا لانها اذا كانت قائمة بنفسها لم يستتبعها المغيا ولا يلزم على هذا دخول
المسجد الاقصى في حكم المغيا مع انه قائم بنفسه في قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا
من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى حيث دخل النبي عم في المسجد الاقصى لان ذلك ثبت
بالمشاهير لا بموجب الى قال بعض الشارحين اقول يجوز ان يكون المرافق من هذا
القبيل لانها قائمة بنفسها على التفسير المتقدم في القيام فدخولها يكون بفعل النبي عم
لانه حين توضأ ادار الماء على مرافقه الى هنا كلامه ولقائل ان يمنع كون المرافق
من هذا القبيل لان المرفق وهو مجمع عظم العضد وعظم الذراع مفتقر الى اليد في الوجود
فلا يكون قائمة بنفسها وان لم تكن قائمة بنفسها فان كان اصل الكلام الى صدره
متناولا للغاية كان ذكرها اي ذكر الغاية لاخراج ما وراءها فتدخل الغاية كالمرافق
في قوله تعالى وايديكم الى المرافق فان اليد اسم للمجموع الى الابط وذكر الغاية لاسقاط
ما وراءها فيكون قوله الى المرافق متعلقا بقوله فاغسلوا وغاية له لكن لاجل اسقاط
ما وراء المرافق عن حكم الغسل ولقائل ان يقول اذا قرن بالكلام غاية او استثناء
او شرط لا يعتبر المطلق ثم يخرج بالقيد عن الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة
فالفعل مع الغاية كلام واحد للايجاب الى الغاية لا للايجاب والاسقاط
لانهما ضدان فلا يثبتان الا بنصين والمغيا مع الغاية نص واحد وان هذه القاعدة
غير مطردة لان من قال قرأت هذا الكتاب من اوله الى البيع لا تدخل الغاية عرفا

قوله احتراز عن الليل فانه يفتقر في استحقاق اسمه الخ وفيه بحث فان الليل لا يفتقر في وجوده الى الغير بل هو قائم بنفسه ولهذا اورده صدر الاسلام في القسم الذي هو قائم بنفسه ره

قوله ولقائل ان يمنع كون المرفق من هذا القبيل الخ هذا البحث ظاهر اذ المرافق من قبيل الثاني ره

قوله ولقائل ان يقول الخ هذا البحث للقاضي الامام ابي زيد وقد اجاب عنه المولى الفناري بان هذا التحقيق لما دفع لزوم المجموع القيد والمقيد وضعا نوعيا باعتبار معاني مفرداته وقد اجاز في كل تركيب لا بد له اعتبار كل منهما منفردا واجيب ايضا عنه بان مراد القوم انه لما ذكر الى المرافق لا فاد ايجاب غسل المجموع ومع ذكره افاد ايجاب غسل بعضه وهو من الكف الى المرافق فكانه اسقط ما اوجب فبقي الكلام ايجاب واسقاط بهذا الاعتبار لا ان فيه ايجابا واسقاطا حقيقة فتدبر عزمي

قوله كالليل في الصوم الخ واعترض بان الليل قائم بنفسه لانه لا يفتقر في وجوده الى غيره وهذا اورده فخر الاسلام في القسم الذي هو قائم بنفسه واجيب بانه يفتقر
في استحقاق اسمه الى محل آخر فلا يكون قائما بنفسه ولهذا ذكره شمس الائمة في القسم الذي هو قائم بنفسه وفيه نظر لانه ان اريد بالمحل الآخر مقابلا لانتهاء الغاية
فلا نم ان الليل كذلك لانه زمان ليس في مقابلة محل وان اريد مطلق المحل فلا نم ان مثل الحائط والبستان قائم بنفسه مع انه يحتاج في وجوده الى محل رهاوي

قال صاحب الكشاف الى تفيد معنى الغاية مطلقا ودخولها في الحكم وخروجها منه
امر زائد يدور مع الدليل فان لم تتناولها اي صدر الكلام الغاية او كان فيه اي
في تناوله شك كاجال الا بمان مثل ان يحلف لا يكلم فلانا الى رجب فان الاجل
يدخل عند ابي حنيفة في رواية الحسن عنه لان صدر الكلام يقتضي التابيد فذكر الغاية
لاخراج ما وراءها وفي ظاهر الرواية عنه وهو قولهما لا تدخل لان في حرمة الكلام
ووجوب الكفارة في موضع الغاية شكا فلا تدخل فذكرها لمد الحكم اليها فلا تدخل
كالليل في الصوم في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل وفي للظرف لكنهم اختلفوا
في حذفه اي حذف في واثباته في ظرف الزمان اعلم ان في الكلام اضمار الفعل بدونه
وفي للظرف ولم يختلف اصحابنا في ذلك ولكنهم اختلفوا في حذفه واثباته في قوله
انت طالق غدا او في غد فاذا قال انت طالق غدا ان لم يكن له نية يقع في
اول النهار واذا نوى آخره يصدق ديانة لا قضاء بالاتفاق واذا قال في
غد ولم يكن له نية يقع في اول النهار اتفاقا وان نوى آخره يصدق عند ابي حنيفة
ديانة وقضاء وعندهما يصدق ديانة لا قضاء كما في المسئلة الاولى وهذا
معنى قوله وقالا هما سواء لانه اضاف الطلاق الى الغد ونية جزء منه خلاف
الظاهر لانه تخصيص العام فلا يصدق قضاء وفرق ابو حنيفة بينهما فيما اذا
نوى آخر النهار بانه اذا حذفت اتصل الطلاق بالغد بلا واسطة فيقتضي استيعابه
لانه شابه المفعول به فلا بد ان يكون واقعا اوله ليحصل الاستيعاب فاذا
نوى آخر النهار فقد غير موجب كلامه الى ما هو تخفيف عليه فلا يصدق قضاء
واذا اثبت في يصير الظرف جزءا مبهما من النهار فيكون نيته بيانا لما ابهمه لا تغييرا لحقيقة
كلامه فيصدقه القاضي واذا اضيف الطلاق الى المكان بان قال انت طالق
في الدار يقع الطلاق في الحال حيث ما كانت اذ لا اختصاص للطلاق بالمكان الا
ان يضمر الفعل بان اراد بقوله في الدار في دخولك الدار فيصير بمعنى الشرط لان
الدخول لا يصلح ان يكون ظرفا للطلاق شاغلا له لانه عرض لا يبقى فصار بمعنى مع
مجازا لان في الظرف معنى المقارنة فيتعلق بالدخول الا انه لا يكون شرطا محضا حتى
يقع الطلاق بعد الدخول بل يقع معه واعترض عليه بان الزمان عرض لا يبقى فيلزم

فيلزم ان لا يصلح للظرفية والاولى منه ان يقال بوضع المصدر موضع الزمان كثيرا
والمراد وقت دخولك وفي قوله بمعنى الشرط دون ان يقول للشرط اشارة
اليه ثم قال بعضهم انه مجاز للشرط فيقع الطلاق بعده لكن الاول اصح لانه لو قال
لاجنبية انت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك ولو
كان للشرط لطلقت كما لو قال ان تزوجتك فانت طالق كذا في الخانية
ومع للمقارنة اي لمقارنة ما قبلها لما بعدها فاذا قال انت طالق واحدة مع واحدة
او معها واحدة تطلق ثنتان وقبل للتقديم اي لسبق ما وصف بها على ما اضيف اليه
حتى لو قال لها وقت الضحوة انت طالق قبل غروب الشمس طلقت في الحال ولا يتوقف
على وجود ما بعده وبعد للتاخير اي لتاخر ما وصف بها عما اضيف اليه وحكمها
اي حكم بعد في الطلاق ضد حكم قبل قيد بقوله في الطلاق احترازا عن الاقرار
فان مضادة حكم بعد لحكم قبل فيه ليست بمطردة فانه لو قال لفلان علي درهم
بعد درهم او بعده درهم يلزمه درهمان في الصورتين لان معناه بعد درهم
وجب علي او بعده درهم قد وجب علي فانه لا يفهم منه الا هذا ولو قال
له علي درهم قبل درهم يجب عليه درهم واحد ولو قال قبله درهم يجب درهمان
فكان حكمهما في الصورة الاولى ضد حكم قبل لا في الصورة الثانية فاذا قيد كل واحد
من قبل وبعد بالكناية كان صفة لما بعده حتى لو قال لغير المدخول بها انت طالق
واحدة قبلها واحدة يقع ثنتان لان الطلاق المذكور اولا وقع في الحال
والذي وصف بانه قبل هذا الطلاق الواقع في الحال يقع ايضا في الحال ضرورة
انه لو قال انت طالق امس يقع في الحال فيقعان وفي قوله بعدها واحدة
صفة للاخيرة فتبين بالاولى فتلغو الثانية لفوات المحلية وان لم يقيد بالكناية
كان صفة لما قبله فلو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة
يقع واحدة لان القبلية تكون صفة للاولى فتبين بها فلا تقع الثانية لفوات
المحلية ولو قال انت طالق واحدة بعد واحدة يقع ثنتان لان البعدية
تكون صفة للاولى فاقتضى ايقاع الاولى في الحال وايقاع الثانية قبلها فيقعان معا
قيدنا مسائل القبلية والبعدية بغير المدخول بها لانه في المدخول بها يقع الجميع

وعند للحضرة فاذا قال لغيره لك عندي الف درهم كان وديعة لان الحضرة
تدل على الحفظ دون اللزوم لان عند عبارة عن القرب في اصل الوضع فيحتمل
القرب من يده فيكون امانة والقرب من ذمته فيكون دينا فيثبت الاصل وهو الوديعة
دون اللزوم لان اللزوم في الذمة لا يكون عنده حضرة حقيقة الا اذا وصل الدين
وقال لفلان عندي الف درهم دين فحينئذ يكون اقرارا بالدين لان الدين محتمل
كلامه فيصلح ذكر الدين تفسيرا له وغير تستعمل صفة للنكرة بحيث لا تتعرف بالاضافة
الى المعرفة وتستعمل استثناء لمشابهة بينه وبين الا من حيث ان ما بعد كل منهما
مغاير لما قبله في الحكم كقوله له علي درهم غير دانق بالرفع فيلزمه درهم تام لانه صفة للدرهم
اي درهم مغاير للدانق وهو سدس درهم حتى زيفه عن الدرهم الذي هو دانق
فانه كان في ذلك العهد درهم على وزن دانق ولو قال بالنصب كان استثناء
فيلزمه درهم الا دانقا سوى مثل غير في كونه صفة واستثناء ومنها اي من حروف
المعاني حروف الشرط اي كلماته وان اصل فيها اي كلمة ان اصل في الفاظ الشرط لانها
مخصصة بمعنى الشرط ليس لها معنى اخر سواه بخلاف ساير الفاظ الشرط وكلمة ان حرف
فسمي الكل باسمها تغليبا لها لاصالتها وانما تدخل على امر معدوم على خطر اي محتمل
للوجود والعدم لجار والمجرور صفة امر ليس بكاين لا محالة الجملة صفة خطر جي بها
للتاكيد وانما تدخل عليه لان المقصود من دخولها هو الحمل على شيء او المنع منه وذلك
لا يجوز في الممتنع والمتحقق الوقوع فلا يقال ان جاء الغد فكذا لانه مما سيكون البتة
عادة فاذا قال ان لم اطلقك فانت طالق لم تطلق حتى يموت احدهما
لان هذا الشرط انما يتحقق بموت احدهما لانه ما لم يمت احدهما يكون وقوع
التطليق محتمل فاذا مات الزوج تحقق الشرط فلا ميراث لها ان لم يدخل بها
لان امراة الفار انما ترث اذا كانت في العدة وان دخل بها فلها الميراث
لوقوع الطلاق قبيل موته وكذا ان ماتت لان قبيل موتها يوجد وقت لا يسع فيه
التكلم بالطلاق فيتحقق الشرط واذا عند نحاة الكوفة تصلح للوقت والشرط
على السواء فيجازى بها اي بكلمة اذا يعني تستعمل للشرط ويترتب عليه الجزاء وعبر
عن الاستعمال بالمجازاة لان المقصود من الشرط الجزاء والشرط وسيلة اليه وسمي

ولسمي استعمال الشرط باسم ما يقصد به مرة كقول الشاعر واذا تصبك خصاصة
فتجمل معناه ان تصبك خصاصة لدخول الفاء وذا مخصوص بان وقد لا يجازى
بها اخرى اي مرة اخرى كقول الشاعر واذا تكون كريهة ادعى لها واذا يحاس الحيس
يدعى جندب اذ انها للوقت واذا جوزي بها يسقط عنها الوقت كانها
حرف شرط فصارت بمعنى ان وهو قول ابي حنيفة واذا يكون مشتركا بين الوقت
والشرط فاذا استعمل في احدهما لم يبق الاخر مرادا عنده وهو مذهب الكوفيين
وعند نحاة البصرة هي اي اذا موضوعة للوقت وقد تستعمل للشرط مجازا من غير
سقوط الوقت عنها مثل متى بل اذا اولى بعدم السقوط لان المجازاة لازمة في متى
في غير موضع الاستفهام وفي اذا جائزة فمتى لم يسقط معنى الوقت عن متى مع
لزوم المجازاة اياه فاولى ان لا يسقط عن اذا فانها اي متى موضوعة للوقت
لا يسقط عنها ذلك اي عن متى معنى الوقت بحال وهو اي قول نحاة البصرة
قولهما اي قول ابي يوسف ومحمد فان قلت يلزم الجمع على قولهما بين الحقيقة والمجاز
قلت لا منافاة بينهما في هذه الصورة لان الوقت يصلح للشرط وعدم جواز
باعتبار التنافي هذا ما قيل في شروح هذا المختصر لكنه ضعيف لان ارادة معنى الحقيقة
والمجاز من لفظ واحد ممنوعة سواء تنافى المعنيان اولا ويمكن ان يقال لا ذا موضوعة
بازاء الوقت والشرط جميعا عندهما فان قلت قوله وقد تستعمل للشرط يدل
على انه ليس بموضوع بازاء الكل قلت لا بد لك ان تقول اذا استعمل للشرط يكون مستعملا
في بعض ما وضع له فيكون حقيقة قاصرة عند البعض ولم يتعرض المصنف لاختلاف فيه
والاحسن منه ان يقال انها لم تستعمل الا في معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط
باعتبار افادة الكلام تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدا المتضمن
معنى الشرط ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له ومما يدل على ما ذكرنا
قول من قال لامراته انت طالق اذا شئت لم يتقيد بالمجلس لاتفاق كما لو قال متى
شئت فلو كان للشرط لبطلت المشية اذا قامت عن المجلس كما في كلمة ان حتى اذا
قال لامراته هذا تفريع على الاختلاف المذكور في اذا اذا لم اطلقك فانت طالق
لا يقع الطلاق عنده اي عند ابي حنيفة ما لم يمت احدهما كما في قوله ان لم اطلقك

قوله وقال ما لا يقبل الاشارة الخ تقرير كلامهما ما ذكره القوم ان ما لا يكون محسوسا كالتصرفات الشرعيات من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح وغيرها فحاله ووصفه سواء لان وجوده لما لم يكن محسوسا كان معرفة وجوده باثاره واوصافه فافتقر معرفة ثبوته الى معرفة اثاره ووصفه كثبوت الملك في البيع والحل في النكاح والوصف ايضا مفتقر الى الاصل فاستويا وصار تعليق الوصف تعليق الاصل وقد تعلق الوصف بمشيتها بالتفويض فوجب ايضا ان يتعلق الاصل وهو الطلاق بمشيتها بواسطة الوصف لان حكمهما واحد فلا يقع شيء بدون المشية وكذا حكم العتق لانه لما لم يكن محسوسا لا يعد باثاره وصفاته فلا ينفكان فيكون حكم وصفه في الوجود كحكم اصله فيلزم من تعلقه بالمشية تعلقه بها والاصل انهم اتفقوا على تفويض الوصف واختلفوا في استلزام ذلك التفويض الاصل فذهب ابو حنيفة الى عدم اللزوم وذهبا الى اللزوم ره

ثابت وان اراد به الاشتراك المعنوي فهو غير محتاج الى النية لانه لما قال لها كيف
شئت اثبت لها ولاية اثبات اي وصف شاءت على سبيل العموم قال صاحب
النهاية ناقلا عن الفوائد الظهيرية راجعت الفحول في جواب هذا الاشكال فما قرع
سمعي جوابا شافيا فيجب ان يعتمد على ما ذكره الطحاوي وابو بكر الرازي من ان نية
الزوج ليست شرطا لها في ان تجعل الطلاق بائنا او ثلثا في قول ابي حنيفة فان قلت
لو طلقت نفسها ثنتين ونواها الزوج لا تطلق ثنتين وكان ينبغي ان تطلق لان
الثنتين حال المفوض اليها قلت المفوض اليها من جهة الزوج ما يملك الزوج ايقاعه
بقوله انت طالق فانه لا يملك بهذا اللفظ ارادة ثنتين فكذا المفوض اليها
لا يقال على هذا ينبغي ان لا تجوز نية الثلاث في قوله انت طالق لانا نقول و
قوع الثلاث فيما نحن فيه ليس بمجرد قوله انت طالق وانما هو بواسطة كيف فافترقا
وانما صار الثلاث حالا لقوله انت طالق دون ثنتين لان قوله انت طالق يدل
على الوحدة والثنتان عدد فبينهما منافاة بخلاف الثلاث لانه فرد اعتباري فيوافق
له في الوحدة وقال ما لا يقبل الاشارة اي ما لا يتأتى فيه الاشارة من الامور الشرعية
كالطلاق والعتاق فحاله ووصفه بمنزلة اصله فيتعلق الاصل اي اصل الطلاق بالمشية
بتعليقه اي تعلق الوصف قال بعض الشراح الظن ان هذا مبني على امتناع قيام العرض
بالعرض لان العرض الاول وهو الطلاق ليس محلا للعرض الثاني بل كل منهما حال ان
في الجسم وليس احدهما اولى بكونه اصلا ومحلا والاخر بكونه فرعا وحالا بل هما متساويان في الاصالة
والفرعية لعدم انفكاك احدهما عن الاخر اذ الطلاق لا يوجد الا بان يكون رجعيا
او بائنا فاذا تعلق احدهما بمشيتها تعلق الاخر اليها كلامه ولقائل ان يقول
انه من بعض الظن لانه مخالف لما عليه سوق كلامهم فانهم قالوا حاله ووصفه بمنزلة
اصله وهذا تصريح في اصالة احدهما وفرعية الاخر وكيف لا والاحكام الشرعية
بمنزلة الجواهر شرعا حتى قبلت الفسخ والفسخ يكون بين الجوهرين فكذا وجد بين
الايجاب والقبول لكونهما كالجوهرين على انه لو صح ذلك لارتفع الخلاف
لان امتناع قيام العرض بالعرض ملتزم الخصمين قلت بل الخلاف مبني على عدم
الوصف عن الاصل لان ما لا يكون محسوسا يعرف وجوده بوصفه والوصف

قوله لعدم انفكاك احدهما عن الاخر لا يذهب عليك ان حاصل الكلام
على ان المدار في تلك التسوية هو امتناع قيام العرض بالعرض
فتعليلها بعدم الانفكاك هاهنا غير موجه لان عدم انفكاك احدهما
عن الاخر لا تعلق له بالامتناع المذكور لانه اذا ثبت لزم تعلق
احدهما بالمشية تعلق الاخر سواء قام احدهما بالاخر او قاما
بشيء اخر فليتامل عزمي

قوله وكيف لا يكون احدهما اصلا والاخر فرعا والاحكام
الشرعية بمنزلة الجواهر شرعا واذا كانت بمنزلة الجواهر
فلا بعد في اصالة احدهما وفرعية الاخر ره

وقال لا يقع كما فرغ اي بمجرد الفراغ عن كلامه مثل متى لم اطلقك لانه اضاف الطلاق
الى وقت خال عن التطليق وكما سكت يوجد ذلك الوقت فتطلق وفي الخلاف فيما اذا
لم ينو شيئا اما اذا نوى الوقت او الشرط فهو على ما نوى بالاتفاق واذا ما
مثل اذا الان وقول ما يحقق معنى المجازاة باتفاق النحاة وتسمى ما هذه المسلطة
لانها سلطت اذا على الجزم وروي عنهما اذا قال انت طالق لو دخلت الدار
انه بمنزلة ان دخلت الدار بجعل لو للاستقبال لكان لمواخاة بينهما من ان
كل واحد منهما يعلق احدى الجملتين بالاخرى على ان تكون الثانية جوابا لها ولي
وكيف سؤال عن الحال يعني كيف موضوع للسؤال عن الحال فاذا قلت كيف زيد
معناه على اي حال صحيح ام سقيم وقد يسلب عن كيف معنى الاستفهام فيبقى دالا على
نفس الحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر الى كيف يصنع اي الى حال صنعه
فان استقام السؤال عن الحال جواب ان محذوف اي يحمل على السؤال عن الحال
اي وان لم يستقم السؤال عن الحال بطل لفظ كيف ولذلك اي لبطلانه قال ابو حنيفة
في قوله انت حر كيف شئت انه ايقاع لان العتق لا كيفية له فلم يستقم تعلق الكيفية
بصدر الكلام خص ابا حنيفة ره به لان عند صاحبيه تتعلق الحرية بالمشية وفي الطلاق
يعني اذا قال انت طالق كيف شئت تقع الواحدة قبل المشية ثم ان كانت غير
موطوءة فقد بانت لا الى عدة ولا مشية لها لانه يلغو تفويض الصفة اليها
لعدم المحل بعد وقوع الاصل وان كانت موطوءة فالمحل باق بعد وجود الاصل فلها المشية
في الصفة وبقي التفويض في الوصف اي الزائد على اصل الطلاق من كونه بائنا وفي القدر
بالرفع اي الثلاث معوضا اليها بشرط نية الزوج فان اتفق نيتهما يقع ما نويا وان
اختلف فلا بد من اعتبار النيتين اما نيتها فلانه فوض النية اليها واما نيته فلان
الزوج هو الاصل في ايقاع الطلاق فاذا تعارضا تساقطا فبقي اصل الطلاق
وهو الرجعي فان قلت لما فوض الزوج الامر اليها كان ينبغي ان تستقل باثبات
ما فوض اليها ولا يحتاج الى نية الزوج قلت انما فوض اليها حال الطلاق وهو مشترك
بين البينونة والعدد فيحتاج الى النية لتعيين احد محتمليه كذا قاله صاحب الكشف
لكنه ضعيف لانه ان اراد به الاشتراك اللفظي فيحتاج الى النقل وهو غير ثابت

او بالعكس في جامع الاسرار ان الحكم في العكس في وقوع الواحدة البائنة وهو مخالف لما في عامة الكتب عزمي

قوله لان العتق لا كيفية له ولقائل ان يقول انه يكون معلقا ومنجزا على مال
وبدونه على وجه التدبير وغيره مطلقا ومقيدا بما يأتي من الزمان
وكل هذه كيفيات ويمكن الجواب بان المتعلق بالمشية
انما هو كيفية العتق لا نفسه لما مر من ان كيف للسؤال عن الحال
فاذا يكون اصل العتق منجزا وليس للعبد التنجيز او اضافة واحوال يمكن
تعلقها بالمشية فيقع قوله انت حر لصدوره من اهله في محله
ويلغو قوله كيف شئت لعدم وجود ما يتعلق به والاحوال
المذكورة انما يمكن اتصاف العتق بها قبل الوقوع لا بعده ره

قوله لشرطية الزوج انما شرط مطابقة الزوج لارادتها لانه هو المالك فيعتبر عدم مخالفته نيته ولانه لما كان
للعدد والمبهم كان التعيين الى مبهمه لان البيان لا يكون الا في المجمل وكان قول الشيخ اسم للعدد الواقع
انما هو بالنظر الى الطلاق واما مطلقا فلا ولانه يحل وقوع شيء من المعدود فتدبر رة

قوله اعلم ان في عبارة المعرف ما كذا في شرح الكلي ولا يذهب
عليك انه ليس مراده بكون الوصف بمنزلة الاصل انه بمنزلته
في جميع الوجوه او في التفويض بخصوصه حتى يرد عليه ذلك بل
في كونه محتاجا اليه وفي الاصلح والمتنوعة كما صرح به في عامة
الكتب فلا تسامح في الكلام فضلا عن الغلط عرمنا

الى الاصل فكسنويا فصار تعليق الوصف تعليق الاصل اعلم ان في عبارة المصنف تسامحا
لانهم متفقون على ان الوصف مفوض اليها وانما اختلفوا في تفويض الاصل فلو كان
الكلام مجرى على حقيقته يلزم الخلف لان لحال الوصف اذا كانا مثل الاصل وهو غير
مفوض عند الخصم يلزم ان يكون الوصف ايضا كذلك وقد فرض مفوضا والاولى
ان يحمل على القلب ثم قيل لحال الوصف متراد فان فعطف الوصف على الحال بمنزلة
التفسير وقيل حاله كالبينونة والرجعية ووصفه مثل كونه سنيا وبدعيا والاول اظهر
لانتفاء المخصص وكم اسم للعدد الواقع في باب الطلاق اما مذكورا كقولك
انت طالق واحدة واثنتين او ثلثا او مقتضى كقولك انت طالق تقديره
طالق واحدة فاذا قال انت طالق كم شئت لم تطلق ما لم تشا لان كم شئت
تفويض لما هو الواقع الى مشيتها وهو عام فلها ان تطلق ما شاءت من العدد والشرطية
الزوج ويتقيد بالمجلس لانه تمليك والتمليكات تقتصر على المجلس وكم هذه ليست
باستفهامية ولا خبرية لانهما للتكثير وهو ليس بمراد بل بمعنى الشرط مجازا فكانه قال
انت طالق على اي عدد شئت فلو صرح بها لكان للشرط فكذا ما في معناها
وحيث واين اسمان للمكان المبهم فاذا قال انت طالق حيث شئت او اين
شئت انه لا يقع ما لم تشا لانه لا اتصال للطلاق بالمكان فيلغوا ذكره وبقي
ذكر المشية في الطلاق وتتوقف مشيتها على المجلس فيقتصر عليه فان قلت اذا الغا
ذكر المكان بقي قوله انت طالق شئت فينبغي ان يقع في الحال كما في قوله انت
طالق دخلت الدار قلت لما تعذر العمل بالظرفية جعلناهما مجازا بمعنى ان
لمشاركتهما اياه في الابهام فيصير بمنزلة قوله ان شئت والمجاز اولى من الالغاء
بخلاف اذا ومتى يعني اذا قال انت طالق اذا شئت او متى شئت لم يتوقف
مشيتها على المجلس فان قلت لم لم يجعل حيث مجازا عن اذا ومتى حتى لا يتوقف
مشيتها على المجلس فيكون معنى الظرفية فيه مرعيا قلت هذا انما يستقيم ان لو كان
فيهما معنى ظرفية المكان ورد بان مطلق الظرفية اقرب الى الحقيقة من عدمها قلنا
مطلق الظرفية ليس بموجود في الخارج فهو اما ان يوجد في ضمن ظرف المكان فلا يكون
مجازا واما في ضمن ظرف الزمان فلا نسلم انه اقرب الى الحقيقة لانه مباين له

قوله كما في انت طالق دخلت الدار فانه يقع للحال كما لو قال انت
طالق بنجز عند محمد لعدم ما يتعلق به وعند ابي يوسف لا لانه
ذكر ان بيان لارادة التعليق رة

الجمع المذكور بعلامة الذكور عند ما يتناول الذكور والاناث عند الاختلاط
ولا يتناول الاناث المفردات ذكر الجمع المذكور في بحث الحروف لان الكلام
فيه باعتبار علامته وهي حرف ذهب بعض اصحاب الشافعي الى ان الجمع المذكور
لا يتناول الاناث الا اذا دل عليه الدليل لان كل علامة تختص بفريق وضعا
والكلام عند الاطلاق محمول على حقيقته ولو تناول الاناث لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
ولزم التكرار في قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات قلنا تغليب الذكور على الاناث
واختلاطهن في الحكم تبعا للذكور من عادة اهل اللسان وسبب نزول الاية ان النساء
شكون الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلن يا رسول الله انا لم نذكر في القران وطلبن التخصيص
بالذكر مع علمهن بانهن لدخولهن في جمع الذكور لاعتقادهن الوجوب عليهن كما على الرجال
فانزل الله تعالى هذه الاية تطييبا لقلوبهن وفي الجواب عن قولهم يلزم الجمع انهم يجعلون
المغلوب من افراد الغالب ثم يطلقون الجمع على المجموع حقيقة عرفية وهي راجحة على اللغوي
فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز واذا ذكر الجمع بعلامة التانيث تناول الاناث
خاصة قال محمد في السير الكبير اذا قال المستامن امنوني على بني وله بنون وبنات
ان الامان تناول الفريقين ولو قال امنوني على بناتي لا يتناول الذكور من اولاده
ولو قال على بني وليس له سوى البنات لا يثبت الامان لهن واما الصريح وهو
في اللغة الظهور سمي القصر صرحا لظهوره وارتفاعه على ساير الابنية وفي الاصطلاح ما
ظهر اي لفظ ظهر المراد به ظهورا بينا اي تاما احترز به عن الظاهر لان الظهور فيه
ليس بتام لبقاء الاحتمال قيل لا بد فيه من قيد الاستعمال ليتميز به عن النص والمفسر لان ظهورها
بالبيان والقراين لا بكثرة الاستعمال ولكن لا حاجة الى هذا القيد لدلالة مورد القسمة
عليه لان هذا القسم في بيان وجوه الاستعمال حقيقة كان الصريح او مجازا لان المعتبر
فيه ظهور المراد منه بكثرة الاستعمال وذلك يتحقق فيهما اذا كانا متعارفين مثال
المجاز منه كقوله لا اكل من هذه الحنطة كقوله انت حر وانت طالق مثال للحقيقة
فانهما حقيقتان شرعيتان في ازالة الرق والنكاح صريحان فيهما ويجوز ان يكون
كل واحد منهما مثالا للحقيقة والمجاز باعتبارين لانهما مجازان لغويان في ازالة الرق
والنكاح لان وضعهما في اللغة ليس كذلك وهما صريحان في ذلك المدلول

مطلب الصريح
قوله لا يثبت الامان لهن لان الاسم لا يتناولهن
منفردات لكن ابا يوسف قال لا يتناول ولكن بطريق المجاز
والجواب ان المجاز لا بد فيه من العلاقة وهي منتفية فتامل رة

قوله وهما صريحان في ذلك المدلول وهو ازالة الرق والنكاح حقيقتان
شرعيتان في ذلك ايضا رة

المتعارف وهما حقيقتان شرعيتان ايضا يؤيد هذا ان المصنف ذكره عقيب ذكر
الحقيقة والمجاز وحكمه اي حكم الصريح تعلق الحكم بعين الكلام اي بنفس الكلام الصريح
وقيامه مقام معناه المراد منه يعني لغاية وضوحه وظهوره كانه جعل نفس معناه
الحاصل في الذهن وليس فيه بوسط اللفظ حتى يحتمل شبه آخر حتى استغنى عن العزيمة
اي عن النية ولا ينظر الى ان المتكلم اراد ذلك المعنى او لم يرد كقولك لعبد
واشتريت فان المقصود حاصل بهما نوى او لم ينو كالطلاق والعتاق حتى
اذا اضاف العتاق او الطلاق الى المحل فباي وجه اضاف يعني بصيغة النداء كقوله
يا حر او بصيغة الاخبار كقوله انت حر او اراد ان يقول سبحان الله فجرى
على لسانه انت حر او انت طالق تطلق وتعتق نواه او لم ينو نعم لو اراد في انت
طالق رفع حقيقة القيد صدق ديانة لا قضاء وفي القنية امرأة كتبت انت
طالق ثم قالت لزوجها اقرأ علي فقرأ لا تطلق ما لم يقصد خطابها اقول هذا
مشكل لانه ينافي قوله حتى استغنى عن العزيمة واما الكناية فما استتر المراد به اي
بالاستعمال ولا يفهم الا بقرينة يعني الكناية غير معلومة المراد ابتداء ما لم تنضم اليه قرينة
بخلاف الخفي فانه معلوم المراد لكن خفي مراده بعارض غير الصيغة حقيقة كان او مجازا
مثل الفاظ الضمير كهاء الغائبة وانا وانت فانها كنايات حقيقة لانها لا
تميز بين اسم واسم الا بقرينة تنضم اليها فان قلت الفاظ الضمير كنايات
بالوضع لا بالاستعمال وقد شرط قيد الاستعمال في التعريف قلت انها انما
يستعملها المتكلم بطريق الكناية فان المتكلم اذا اراد ان لا يصرح باسم زيد مثلا يكني عنه
بهو كما يكنى عنه بابي فلان لا انها كنايات قبل الاستعمال فلا تكون خارجة عن التعريف
فان قلت الضماير بعد الاستعمال معارف ولهذا قيل الضماير اعرف المعارف
فكيف يكون المراد منها مستترا بالاستعمال قلت حالة الاستعمال مستتر ايضا لانه يمكن
استعماله لعمرو وبكر بعد الاستعمال لزيد وفيه تأمل وحكمها ان لا يجب العمل اي حكم الكناية
ان لا يثبت الحكم الشرعي بها الا بالنية اي بنية المتكلم لكونها مستترة المراد فلا يثبت
الحكم ما لم يزل ذلك الاستتار وما يقوم مقامها من دلالة الحال وكنايات الطلاق
كباين وحرام ونحوهما سميت بها اي بالكنايات مجازا هذا جواب عن سؤال مقدر

قوله وقيامه بالرفع عطفا على تعلق بمعنى ان قيام ذلك الكلام مقام
معناه الذي يراد منه فيكون من باب زيد شاعر وكاتب وحاصل
الحكم الصريح ان يتعلق الحكم الشرعي بنفس الكلام من غير التفات
الى المعنى وان يقام اللفظ مقام معناه وهذا كالنوم لما اقيم مقام
الحدث لم يلتفت الى وجود الحدث بل يثبت الحكم بنفس
النوم الموجب للاسترخاء ولقائل ان يقول لا يقام اللفظ الحكم
والمفسر مقام معناهما ايضا لعدم احتمالهما غير معناهما مع احتمال
التخصيص والتأويل رح

قوله لا تميز بين اسم واسم الا بقرينة تنضم اليها اي من تكلم او خطاب
او غيبة وهي مع ذلك حقيقة في معناها رح

قوله لكونها مستترة المراد فكان في ثبوت المراد بها تردد فيتوقف
الحكم بها على ازالة ذلك التردد بدليل يحصل بها من النية او ما
يقوم مقامها من دلالة الحال كحال مذاكرة الطلاق رح

مقدر وهو ان هذه الالفاظ كنايات والكناية ما استتر المراد منه والمراد
المستتر ههنا هو الطلاق فيجب ان يقع بها الرجعي والجواب ان اطلاق لفظ الكناية
عليها مجاز لان معانيها غير مستترة بل ظاهرة على كل واحد لكن الابهام فيما يتصل
كالباين مثلا فانه مبهم في انها باينة عن النكاح او غيره فاستتر المراد لا في نفسه بل
باعتبار ابهام المحل فاستعير لها لفظ الكناية حتى كانت بوائن فصار الطلاق
الباين واقعا بموجب الكلام بنفسه من غير ان يجعل انت باين كناية عن انت
طالق وللقائل ان يقول ان اريد ان مفهوماتها اللغوية غير مستترة فهذا لا ينافي
الكناية لانها باعتبار استتار المراد لا باعتبار المدلول الوضعي وان اريد به ان
ما اراد المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فممنوع كيف ولا يمكن التوصل اليه الا بالبيان
من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يفسروا الكناية الا
بما استتر المراد به سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره فيكون كناية حقيقة لصدق
التعريف عليها فالحاصل انها كنايات حقيقة وكنايات عن الطلاق مجازا لانها
شابهت الكنايات عن الطلاق فلا تنافي فافهم ازال الابهام بالنية او بدلالة
الحال وجب العمل بموجباتها التي هي البينونة وهذا مبني على تفسير الكناية ولو فسرها
بما فسرها علماء البيان لما احتاجوا الى هذا التكلف لان الكناية عند علماء البيان
ان يذكر لفظ ويراد معناه لكن لا لذاته بل لينتقل الى ملزومه كما يراد بطويل النجاد
معناه الحقيقي لينتقل منه الى ملزومه من طول القامة ويراد بالباين ههنا معناه
الحقيقي ثم ينتقل منه بواسطة نية المتكلم الى ملزومه الذي هو البينونة من وصلة النكاح
فتطلق المرأة على صفة البينونة وههنا بحث وهو ان الموضوع له غير مراد في الكناية
لان عند بعضهم مجرد جواز ارادة المعنى الحقيقي في الكناية كاف ولو سلم انه مراد
فلا خفاء في انه لا يكون مقصودا حتى ان قولك طويل النجاد كناية عن طول القامة
فلا يجب ثبوت طول النجاد فمن اين يلزم الطلاق بصفة البينونة والنسبة
بين الكناية والمجاز انها اعم منه من وجه لانهما يجتمعان في المجاز الغير المتعارف
وتوجد الكناية في محل بدون المجاز كما في الضماير وكذا العكس كما في المجاز المتعارف
الا في قوله اعتدي واستبري رحمك وانت واحدة هذا استثناء من قوله

سميت بها مجازا يعني هذه الالفاظ الثلاثة كنايات عن الطلاق على سبيل الحقيقة حتى كان الواقع بها رجعيا والاظهر انه استثنا من قوله حتى كانت بوائن الا في اعتدي فلان العد يحتمل عد الدراهم وعد الاقراء والمراد مستتر فاذا نوى الاقراء يثبت به الطلاق بطريق الاقتضاء ضرورة ان وجوب عد الاقراء يقتضي سابقية الطلاق تصحيحا للامر والضرورة تندفع باثبات واحد رجعي فلا حاجة الى اثبات وصف زائد وهو البينونة هذا اذا قال اعتدي بعد الدخول بها واما اذا قال قبل الدخول بها فلا وجه للاقتضاء لانه لا عدة لها فيجعل قوله اعتدي مجازا عن كوني طالقا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب فان قلت المسبب انما يطلق على السبب اذا كان المسبب مقصودا من السبب ليصير بمنزلة علته فيتحقق اصالته وظاهر ان ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد قلت الشرط في اطلاق المسبب على السبب هو اختصاص المسبب بالسبب ليتحقق الاصالة من جهته ايضا والاعتداد شرعا بطريق الاصالة مختص بالطلاق لا يوجد في غيره الا بطريق التبع كالعدة تجب على ام الولد من غير طلاق لانها صارت فراشا اخذت حكم المنكوحة واخذ زوال الفراش شبها بالطلاق واوجب العدة لانها تثبت بالشبهة وقد يقال اعتدي من باب الاضمار اي اعتدي لاني طلقتك ففي المدخول بها يثبت الطلاق ويجب العدة وفي غيرها يثبت الطلاق ولا يجب العدة واما في استبري رحمك فلان طلب البراءة يحتمل ان يكون للولد وان يكون لزوج اخر فاذا نوى ذلك يثبت الطلاق اقتضاء والمباحث المذكورة في اعتدي اتية هنا واما في قوله انت واحدة يحتمل ان يكون نعتا للطلقة المحذوفة وان يكون صفة للمرأة فاذا نوى الطلاق يكون رجعيا فان قلت لم جعلتم موصوفها صريح الطلاق ولم تجعلوه بائنة قلت الاصل في الكلام الصريح وحمل الكلام على الاصل اولى اولانه اقل مؤنة قال الصدر الشهيد في الجامع قال بعض اصحابنا اذا اعرب الواحدة بالرفع لم يقع شيء وان نوى لانها صفة شخصها وان اعرب بالنصب يقع من غير نية لانه نعت مصدر محذوف وان لم يعرب يحتاج الى النية وان نوى كان على الاختلاف يقع عندنا رجعية وعند الشافعي لا يقع شيء وقال عامة مشايخنا بل الحكل على الاختلاف لان العامة لا يميزون بين وجوه الاعراب فلا يصح بناء الحكم عليه بل يرجع الى العامة واحدة بالنصب او الرفع او السكون تحتمل هذين الوجهين اما النصب فيحتمل نعتا للطلقة بان يقال انت طالق طلقة واحدة حذف الموصوف واقيم الصفة مقامه ويحتمل ايضا صفة للمرأة تقديره انت كنت واحدة في الجمال واما الرفع فيحتمل ان يكون نعتا للمرأة بان يقال انت واحدة في كثرة المال ويكون نعتا للطلقة اي انت ذات طلقة واحدة ثم حذف ذات واقيم المضاف اليه مقامه ثم حذف الموصوف واقيم الصفة مقامه وعلى قول بعض اصحابنا لا يكون انت واحدة من الكنايات والاصل في الكلام الصريح لان الكلام موضوع للافهام والافادة والصريح هو تام في هذا المعنى وفي الكناية قصور عن البيان لانها تتوقف في افادة المقصود على قرينة فظهر هذا التفاوت اي التفاوت بين الصريح والكناية بحسب الظهور والخفاء فيما يندرئ بالشبهات مثل الحدود والكفارات حيث جاز اثباتها بالصريح لوضوحه دون الكناية لخفائها حتى من قال جامعت فلانة او واقعتها لا يجب عليه حد القذف لانه لم يصرح بالقذف بالزنا وانما يجب اذا قال نكتها او زنيت بها فان قلت اليس انه لو قذف رجلا بالزنا فقال له رجل اخر هو كما قلت فانه يحد هذا الرجل مع انه ليس بصريح قلت كاف التشبيه توجب العموم عندنا في محل يقبله كما قال علي رض في حق اهل الذمة دماؤهم كدمائنا وهذا المحل غير قابل فيكون نسبة له الى الزنا بلا احتمال ولو قال صدقت لا يحد لانه يحتمل ان يراد به صدقت في قذفك بالزنا وان يراد صدقت فيما مضى فلم تكلمت بهذه الكلمة واما الاستدلال وهو انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر كالدخان مع النار فاذا ادرك الدخان انتقل منه الذهن الى النار وقيل بالعكس وهو المراد هنا وفي عبارته تسامح لان الاستدلال صفة المستدل وليس من اقسام الكتاب لكن لما بعد الاقسام بدونه عده منها بعبارة النص يقال عبرت الرؤيا اذا فسرتها ثم سمي الالفاظ الدالة على المعنى عبارات لانها تفسر ما في الضمير الذي هو مستور والنص قد يطلق على كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة سواء كان ظاهرا او مفسرا او خفيا او خاصا او عاما صريحا او كناية فيكون اثبات الحكم بهذه الالفاظ

قوله الطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لان الطلاق سبب لوجوب الاعتداد في المحل وان لم يكن له سببا في هذه الصورة واعلم انه كما يجوز كون اعتدي واستبري رحمك مجازا عن كوني طالقا في غير المدخول بها يجب كون استبري رحمك كذلك في المدخول بها اذا كانت آيسة او صغيرة

قوله وان يكون صفة للمرأة اي واحدة عند قومك او منفردة عندي ليس معك غيرك او واحدة من العالم في الجمال او الكمال

اما الاستدلال بعبارة النص

استدلال بعبارة النص وانما اطلق النص على كل ما كان من الكتاب والسنة اعتبارا
للغالب فان غالب ما ورد منهما نص وهذا هو المراد هنا لا النص المتقدم
وهو ما ازداد وضوحا على الظاهر فهو العمل ان اراد به عمل المجتهد وهو اثبات
الحكم لا العمل بالجوارح بظاهر ما سيق الكلام له الضمير المجرور راجع الى ما اراد
الكلام ان العمل بما سيق الكلام له عمل بشيء ظاهر حتى لا يحتاج الى مزيد تامل فرقا
وبين اشارة النص حيث انه عمل بما ليس بظاهر من وجه والا يكفي ان يقال
العمل بما سيق له الكلام وفي ذكر الكلام دون النص اشارة الى ان المراد بالنص
ليس ما تقدم ذكره والا كان تعريفه بالكلام تعريفا بالاعم وذلك غير جائز فان
قلت المحذور باق لان الكلام اعم من متن الكتاب والسنة قلت المراد
من الكلام الكتاب والسنة فلا يكون اعم فان قلت لو تمسك احد في اباحة النكاح
بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى يقال انه استدلال بعبارة النص
كما صرحوا به مع ان الكلام مسوقا لها قلت الكلام وان لم يكن مسوقا لها الا انه
مسوق لما يتوقف عليه والمراد من المسوق له هنا اعم من ان يكون مسوقا له بالذات
او بالعرض بان يتوقف المسوق له عليه واما الاستدلال باشارة النص فهو
العمل بما ثبت بنظمه اي بتركيبه من غير زيادة ولا نقصان خرج به الثابت بدلالة
النص لانه ثابت بمعنى في النظم لغة احترز به عن الاقتضاء فانه لا يثبت لغة
بل انما يدل عليه النص لتوقفه عليه شرعا فثبوته بالشرع لا باللغة لكنه اي ما ثبت
بنظم غير مقصود ولا سيق النص له اعلم ان القصد يكون باعتبار المعنى والسوق
باعتبار اللفظ ولا شك ان احدهما كاف في التعريف الا انه جمع بينهما توضيحا
بمزيد الكشف خرج بهذين القيدين الاستدلال بعبارة النص وليس بظاهر من
كل وجه وليس هذا من تمام التعريف بل ابتداء كلام يعني انه ظاهر من وجه دون وجه
ثم ان كان الغموض فيه بحيث يزول بادنى تامل يقال هذه اشارة ظاهرة
وان كان يحتاج الى زيادة فكر يقال هذه اشارة غامضة وانما سمي اشارة النص
لانه لما لم يكن النص مسوقا له لم يكن ظاهرا من كل وجه بل فيه خفاء ولا يذكر صريحا
بل اشارة كما اذا قصد بالنظر الى شيء يقابله فرآه ورأى مع ذلك غيره يمنة

قوله قلت المراد من الكلام الكتاب والسنة فلا يكون اعم لا يذهب عليك انه اذا جوزه مثل التقييد فما المانع من تقييد الكلام بما هو نص فلا يكون فيه اشارة الى ان المراد بالنص ليس ما تقدم ذكره ثم ان الكلام ههنا في اقسام الكتاب ودخول السنة فيه دخولا قصديا غير مسلم ولا لازم الا ترى الى قول المصنف في اول مباحث السنة ان الاقسام التي سبق ذكرها ثابتة في السنة مع ان الكلام ليس مسوقا لها بل مسوق لبيان العدد عزمي

واما الاستدلال باشارة النص

مثاله قوله ولا تقل لهما اف لا بد هنا من اعتبار المعنيين الاول عدم الانقياد والثاني الضرب والشتم وهو ثابت بعدم الانقياد سرحي قوله لانه ثابت لمعنى في النظم اي لمعنى مستفاد من معنى النظم بخلاف الثابت بالاشارة فانه ثابت بنفس معنى النظم وهو معنى قولهم فهو العمل بما ثبت بنظمه اي بمعناه اذ اللفظ بقطع النظر عن المعنى لا يثبت به شيء رح

قوله وليس هذا من تمام التعريف بل ابتداء كلام اه والغرض منه الاشارة الى تعليل تسمية هذا القسم اشارة كذا في الكشف عزمي

يمنة ويسرة باطراف العين من غير قصد فما يقابله فهو المقصود بالنظر وما وقع عليه
اطراف بصره فهو مرئي بطريق الاشارة تبعا لا قصدا وهذا كقوله تعالى وعلى
المولود له اي على الذي ولد له وهو الاب رزقهن اي طعام الوالدات
وكسوتهن اول الاية والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد
ان يتم الرضاعة قيل المراد من الوالدات المطلقات وهو الظاهر بدليل ما قبل الاية
وما بعدها فانهما في ذكر المطلقات والمراد ايجاب اصل الرزق والكسوة بطريق
الاجرة قيل المراد منها المنكوحات بدليل ذكر الرزق والكسوة دون الاجر
حيث لا تستوجب المنكوحة الاجرة على ارضاع ولدها وتستوجب على الزوج الرزق
والكسوة فالمراد ايجاب فضل الطعام والكسوة التي تحتاج اليه في حالة الارضاع
اصل النفقة لان ذلك وجب بالنكاح سيق الكلام لاثبات النفقة اي لايجاب اصل النفقة وفيه
اي في ذكر المولود له دون الوالد اشارة الى ان النسب الى الاباء لان اللام
للاختصاص ولا يصير الولد مخصوصا من حيث الملك بالاجماع فدل على اختصاص
الاب بالنسب اليه حتى لو كان الاب قرشيا والام اعجمية يعد الولد قرشيا
والى ان للاب حق التملك في مال الولد فيتملكه عند الحاجة بغير عوض والى ان
الاب لا يشاركه في نفقة ولده احد كما لا يشاركه احد في هذه النسبة وهما
اي العبارة والاشارة سواء في ايجاب الحكم اي في اثباته لان كلا منهما يفيد
الحكم بظاهره اشار به الى انه يجوز ان يقع بينهما تفاوت في القطعية لان العبارة
قطعية والاشارة قد تكون غير قطعية الا ان الاول اي العبارة ولم يقل الاولى
باعتبار القسم احق عند التعارض من الاشارة لان الاول منظوم مسوق له
قوله صلى الله عليه وسلم في النساء انهن ناقصات العقل والدين فقيل ما نقصان
دينهن قال صلى الله عليه وسلم تقعد احداهن في قعر بيتها شطر عمرها اي نصفه لا تصوم
ولا تصلي سيق الكلام لنقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر
يوما كما قال الشافعي وهو معارض بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام وهو عبارة فيترجح على الاشارة وللاشارة
عموم كما للعبارة يعني الثابت بالاشارة كالثابت بالعبارة من حيث انه

اي المطلقات والمنكوحات او فضلها على الاول على التقدير الثاني فهو الثابت بعبارة النص صح

قوله على اختصاص الاب بالنسبة اليه ليس الحاصل الاختصاص لما نسبا ورقا والمعتبر ثم الظاهر في العبارة على اختصاصه بالاب محمد

قوله لان اللام للاختصاص فيه اعلم [illegible] الوالد بالولد اما ملكا او نسبا والاول منتف بالاجماع فتعين الثاني على وجه لا يترتب عليه مثلها الى الام كالامامة الكبرى والكفاءة واعتبار مهر المثل وغيرها من الامور التي تنفرد بها الاب رح

والثاني غير مسوق له فيكون ارجح لكونه مقصودا من الكلام مثال التعارض صح

قوله وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما [illegible]

ثابت بصيغة الكلام فيكون عاما قابلا للتخصيص ولهذا قلنا في اشارة قوله تعالى
وعلى المولود له رزقهن خص منها اباحة وطي الاب جارية ابنه وان كان الكلام
يستلزم ان يكون الولد وامواله ملكا للاب ومختصا به واما الثابت بدلالة
النص فما ثبت بمعنى النص لغة نصب على التمييز من قوله بمعنى النص اي الحكم الذي
ثبت بسبب معنى لغوي المراد به المعنى الذي يعرفه كل سامع يعرف اللغة من غير
استنباط لا المعنى الذي يوجبه ظاهر النظم فان ذلك من قبيل العبارة والمعنى
الاول ادى اليه الكلام كالايلام من الضرب فانه يفهم من الضرب لغة لا
شرعا فانه اذا قيل اضرب فلانا يفهم منه لغة ايصال الالم الذي يفضي اليه
ضرب لا صورة الضرب وهي استعمال آلة التأديب في محل صالح للايجاع
عليه حتى لا يسمى ذلك بدون الايلام ضربا حتى لو حلف لا يضرب امرأته فضربها
بعد الموت لا يحنث ولو مد شعرها او خنقها حيا حنث لوجود الايلام
فان قلت ان اريد من الضرب معناه الحقيقي ومعنى المعنى يكون جمعا بين
الحقيقة والمجاز او العمل بعموم المجاز والاول باطل والثاني يخرجه من الدلالة ويجعله
من قبيل العبارة قلنا لا نسلم انه اريد بالنظم معنى المعنى لغة بل فهم منه بطريق
التنبيه على الغرض والمقصود فمن حيث ان الحكم يثبت بمعنى في النص لم يسمياه
عبارة النص ولا اشارته ومن حيث ان المعنى فهم من النص لغة سمياه دلالة
لا قياسا خرج بقوله بمعنى النص العبارة والاشارة وبقوله لغة الاقتضاء
والمحذوف لان الاقتضاء ثابت شرعا والمحذوف ثابت عقلا لا اجتهادا
تأكيد لقوله لغة كالنهي عن التأفيف وهو تلفظ كلمة اف والمستفاد من هذا
المعنى اللغوي هو الاستخفاف والاذى يوقف به اي بذلك النهي وهذه
جملة حالية من النهي على حرمة الضرب بدون الاجتهاد لان المقصود من الضرب
لا بطريق الوضع هو الايلام ولهذا لو حلف لا يضرب فلانا فضربه بعد موته
لا يحنث ولو خنقه او مد شعره حيا يحنث لحصول الايلام قال بعض الشارحين
لو قال المصنف التمثيل لحرمة الضرب الثابتة بمعنى النهي عن التأفيف المعلوم منه لغة
لا اجتهادا لكان اولى ليكون مثالا لما ذكره وهو الثابت بدلالة النص

النص ويمكن ان يقال ما قاله يؤدي المعنى المقصود مع الاختصار فكان اولى وفي قوله
لا اجتهادا رد لما قاله بعض الاصوليين من ان دلالة النص قياس جلي لوجود اركان
القياس فيه الاصل كالتأفيف والفرع كالضرب والعلة الجامعة كالاذى وانما
سمي قياسا جليا لظهور المعنى الجامع لان اهلية الاجتهاد للقياس شرط في القياس
وليس بشرط في دلالة النص اذ كل من عرف اللغة عرف حرمة الضرب من حرمة التأفيف
وهذا النوع كان ثابتا قبل شرع القياس ولهذا اتفق العلماء على صحة الاحتجاج به من نفاة
القياس كذا قالوا وللقائل ان يقول الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون مبنيا على
معنى النظم لا يفهم كثير من الماهرين في اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها كوجوب
الكفارة في الاكل والشرب في الصوم والحد في اللواطة وغير ذلك مما لا يخفى على
فهم كل احد ممن يعرف اللغة ان الحكم لاجلها مما لا صحة له بل المعنى الموجب يفهم رايا واجتهادا
من قبيل القياس الا ان القياس لما لم يكن مثبتا للحد والقصاص ادعوا فيه دلالة ويمكن
ان يجاب عنه بانا سلمنا ان وجوب الكفارة عليهما لا يعرفه كل احد ابتداء
ولكن اذا اسمع حديث الاعرابي الواقع في الجماع في الصوم يعرف من اول الامر ان
وجوب الكفارة لاجل افساد الصوم وهذا المعنى موجود في الاكل في الصوم والثابت
به كالثابت بالاشارة من حيث ان كلا منهما يوجب الحكم قطعا الا عند التعارض
فان الاشارة مقدم على الدلالة لان فيها وجد النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة لم يوجد
الا المعنى اللغوي فيتقابل المعنيان وبقي النظم في الاشارة سالما عن المعارضة فرجحت
مثال تعارضهما ما قال الشافعي يجب الكفارة في القتل العمد لانها لما وجبت في القتل
الخطاء مع قيام العذر فلان تجب في العمد كان اولى لكن هذه الدلالة عارضتها
اشارة قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم فانه يشير الى عدم وجوب الكفارة
في العمد لان الجزاء اسم للكامل التام على ما سبق فلو اوجبنا الكفارة لكان جهنم بعض الجزاء
لا كله فرجحنا الاشارة فان قلت المراد جزاء الاخرة والا لكان فيه اشارة الى
نفي القصاص قلنا القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله
من كل وجه ولو سلم فالقصاص وجب بعبارة النص الوارد فيه ولهذا اي ولان الثابت
بالدلالة كالثابت بالاشارة في كونه قطعيا مضافا الى النص صح اثبات الحدود والكفارات

قوله فيكون عاما قابلا للتخصيص هذا هو مذهب شمس الائمة وفخر الاسلام وقال القاضي الامام ابو زيد الاشارة لا يحتمل التخصيص

واما الثابت بدلالة النص

قوله يفهم منه لغة ايصال الالم هذا هو معنى المعنى فان قلت المفهوم لغة انما هو نفس المعنى لانه الموضوع له اللفظ قلت معنى المعنى لازم للمعنى اللغوي فيفهم منه لغة ايضا اذ المعنى اللغوي كالعلة للمعنى الثاني

قوله ويمكن ان يقال ما قاله يؤدي المعنى المقصود مع الاختصار فكان اولى على ان دخول الكاف على ما ليس بمثال في الحقيقة شايع على ما ليس بمشبه به حقيقة كما في قوله تعالى كما انزلناه من السماء

قوله والحد في اللواطة اي كوجوب الحد فيها على رأي الامامين بدلالة النص قد ورد في حق الزنا

بدلالة النص دون القياس لان الثابت بالقياس ثابت بالراي وفيه شبهة
والحدود تندرئ بالشبهات والثابت بالدلالة ثابت لغة ولا شبهة فيه اراد
القياس الذي يدرك علته بالراي لان الحدود والكفارات شرعت جزاء على
الجنايات ماحية للسيئات ولا مدخل للراي في معرفة مقادير الاجرام ومعرفة ما يحصل
ازالة الاثام فلا يمكن اثباتها بالقياس الذي مبناه على الراي واما اذا كانت العلة
منصوصة يكون ذلك القياس بمنزلة النص وهذا الفرق المذكور مذهب الفحول الثلثة
القاضي ابي زيد الدبوسي وشمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام البزدوي ومن تبعهم وقال
بعض اصحابنا والشافعي دلالة النص والقياس سواء وقال صاحب الكشف سمعت
عن عمي فخر الدين المايمرغي وهو اعلى من التكلم بغير تحقيق قال عندهم يثبت بمثل هذا
القياس الحدود والكفارات ثم لا يظهر فائدة الخلاف ويكون الخلاف لفظيا
مثال اثبات الحد بالدلالة ايجاب الرجم على غير ماعز ممن زنى في حالة الاحصان
فانه روي ان ماعزا وهو محصن زنى فرجم ومعلوم انه انما رجم لانه زنى وهو محصن
لا لانه ماعز فيثبت الحكم في حق غيره بالدلالة وفيه نظر لان الحكم في غير ماعز ثابت بعبارة
نص اخر وهو ما روى البخاري في صحيحه عن عمر رضي الله عنه قال الا وان الرجم حق على
من زنى وقد احصن فلا يحتاج الى هذا التكلف ومثال اثبات الكفارة ايجاب
الكفارات على من جامع في نهار رمضان عمدا بدلالة نص الاعرابي الواقع على امراته
وهو صائم فاوجب النبي عم الكفارة عليه وذلك لم يكن لكونه اعرابيا بل لجنايته
على صومه لحديث معروف فيجب على غيره اذا افسد صومه بالاكل والشرب
للمشاركة في العلة وهي الافساد فان قلت لا نم ان الكفارة تعلقت بالافساد بل
على وجه الكمال ولا كمال في الافساد بالحصاة لانه غير غذاء وقال الشافعي لا كفارة في
الاكل والشرب لانها شرعت في الوقاع بخلاف القياس لان الرجل المواقع
جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم تائبا والتوبة رافعة للذنب ومع هذا اوجب
النبي عم عليه الكفارة غير معقول المعنى فلا يقاس عليه غيره قلنا لا نم انه غير معقول
المعنى لان الشارع متى حكم لرفع هذه الجناية الاعتاق تعين ولم يكف التوبة وحده
ولئن سلم انه غير معقول المعنى ولكن لا نثبتها بالقياس بل بالدلالة وبينهما فرق والثابت به

ولو لان الحدود والكفارات اه هذا الذي اختاره صاحب الكشف في تعليل المسئلة وكان الاحسن للشارح ان يذكره بطريق العطف على التعليل الاول محرره

ولا يثبت بمثل هذا القياس كما يثبت بالقياس الذي علته منصوصة كذا في الكشاف ويريد بمثل هذا القياس دلالة النص التي سموها قياسا جليا اذا كانت علته غير منصوصة ثم ان ضمير عندهم لاصحابنا القائلين بان الدلالة من قبيل القياس كما نظهر للناظرين في الكشف واما القائلون بذلك من اصحاب الشافعي فقد ذكر قبيله انه يثبت عندهم هذا النوع الحدود والكفارات لانها عندهم تثبت بالقياس محرره

ولو ومثال اثبات الكفارة اه ليس في كلامه ما يصلح ان يكون خبر المبتدا والظاهر ان العبارة ايجاب الكفارة على من جامع كما في سائر الكتب ولعله ساقط من قلمه ثم ان الثابت بدلالة نص الاعرابي امران احدهما اثبات الكفارة على غير ماعز ممن زنى والاخر اثباتها على من افسد صومه بالاكل والشرب والعلة في حق الامرين واحد وكلاهما مذكور ههنا في كلام الشارح لو كان ذكره لبعض قصور فلا تغفل محرره

قوله ولئن سلم انه غير معقول المعنى لا نثبتها بالقياس بل بالدلالة قلت بل هي ثابتة بعبارة النص وهو ما روى الدارقطني من حديث ابي هريرة رضي ان رجلا اكل في رمضان فامره النبي عم ان يعتق رقبة او يصوم شهرين او يطعم ستين مسكينا رد

٦٥

به اي بقسم دلالة النص لا يحتمل التخصيص لانه لا عموم له لان العموم من اوصاف اللفظ
كما مر ولا لفظ في الدلالة لان الثابت بدلالة النص ثابت بمعنى النص اللغوي
ولان معنى النص اذا ثبت علة لم يحتمل ان يكون غير علة وفي التخصيص ذلك بيانه
ان الموجب للحرمة التافيف في موضع النص هو الاذى والشرع جعله علة للحرمة وبتخصيص
وجد هذا الوصف ولا حكم له لم يكن علة للحرمة فكانه قال هو علة وغير علة وهذا
تناقض واما الثابت باقتضاء النص اي بمقتضاه اعلم ان النص اذا كان بحيث
لا يصح معناه الا بشرط فلا شك انه يقتضيه فهناك امور اربعة المقتضي وهو
النص والمقتضى وهو ذلك الشرط والاقتضاء وهو نسبة بينهما وحكم المقتضى وهو
المراد من الثابت ههنا فما لم يعمل اي حكم لم يعمل النص في اثباته الا بشرط تقدم عليه اي
على النص فان ذلك اي الشرط هذا تعليل لثبوت الحكم بالنص او تعليل اشتراط
تقدمه عليه امر اقتضاه النص لصحة ما تناوله اي لصحة معنى تناوله النص فصار هذا
اي الثابت مضافا الى النص بواسطة المقتضى بالفتح بمعنى المفعول فكان كالثابت
بالنص اذ الحكم ثابت بالمقتضى والمقتضى ثابت بالنص والثابت بالثابت
بالشيء ثابت بذلك الشيء فان قلت لم حملت الثابت على الحكم لا على المقتضي
كما حمله عليه بعض الشارحين قلت لان صحيح قوله بشرط تقدم على الاضافة والتنوين في تقدم
عوض عن المضاف اليه اي بشرط تقدمه وضميره عائدا الى ما وجعل فان ذلك وهذا راجعين
الى الثابت وقوله المقتضى بالفتح بمعنى الاقتضاء واللام فيه بدل عن الاضافة والفاء
في فان ذلك اشارة الى تعليل لتسميته بهذا الاسم او الى تعليل اشتراط تقدم عليه
والفاء في فصار لبيان كونه نتيجة للجملة الاولى ويكون تقدير الكلام واما المقتضى فالشيء
الذي لم يعمل النص اي لم يوجب حكما الا بشرط تقدم ذلك الشيء على النص قلت
لان المقسم الى الاقسام الاربعة الحكم فلو كان الثابت باقتضاء النص هو المقتضى
لم يكن من اقسام الحكم ولانه لو حملناه على تعريف الحكم لحصل منه تعريف المقتضى وهو
شرط يتقدم النص بخلاف العكس مما ذكرناه هو افيد وعلامته اي علامة المقتضى ان
يصح به اي بالمقتضى المذكور يعني يصير مفيدا وموجبا للحكم ولا يلغى عند ظهوره
اي ظهور المقتضى يعني لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح به بل يبقى

قوله المقتضى وهو النص اه وقال بعضهم المقتضي بالكسر هو الكلام الدال على الزيادة وهو صيانة الكلام وبالفتح هو المزيد والاقتضاء هو دلالة الشرع على ان هذا الكلام لا يصح الا بالزيادة محرره

قوله واللام فيه اي في الاقتضاء بدل عن الاضافة الاولى اي الى قوله المضاف اليه وهو ضمير راجع الى النص رد

قوله قلت لان المقسم الى الاقسام الاربعة وهي العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء رد

ط وهو انه لا يلزم من تعريف المقتضى تعريف الحكم اذ لا يلزم من تقدم المقتضى على النص تقدم حكمه تامل رد

لما كان قبله بخلاف المحذوف فانه اذا قدر مذكورا انقطع عنه ما اضيف الى
المذكور وانتقل الى المقدر كما في قوله تعالى واسئل القرية فان السؤال مضاف الى القرية
فاذا صرح بالاهل كان السؤال واقعا عليه وتغير اعراب القرية من النصب الى الجر هذا
مذهب المتأخرين لانهم لما رأوا في بعض افراد هذا النوع عموما نحو قوله طلقي نفسك
جعلوا ما يقبل العموم من باب المحذوف وفرقوا بينهما بذكر علامة لكن هذا
الفرق غير صحيح لان الكلام قد يتغير بعد اظهار المقتضي ولا يتغير بعد اظهار المحذوف
اما الاول فكقولك اعتق عبدك عني بالف فان البيع لو قدر مذكورا يصير
اعتق عبدي عني وهو تغيير واما الثاني فكقوله تعالى اضرب بعصاك الحجر
فانفجرت اي فضرب فانشق الحجر فانفجرت والمنصوص تعزر على حاله بعد
تصريح المحذوف ولم يتغير وفرق بعض بان المقتضي شرعي كثبوت المصدر الذي
هو التطليق في قوله انت طالق فانه يقتضي تطليقا ضرورة ليصح وصفها بالطلاق
والمحذوف لغوي كثبوت المصدر في قوله طلقي نفسك وهذا الفرق ضعيف
لان المصدر في قوله طلقي نفسك ليس بمقدر ولا محذوف بل معناه افعلي فعل
التطليق والكلامان ينبئان عن معنى واحد الا ان احدهما وجد فيه المصدر
مذكورا فيه لغة فصح نية التعميم ولهذا صحت نية الثلث فيه وفرق بعض بان
المقتضي والمقتضى مرادان للمتكلم في باب الاقتضاء كما في قوله اعتق عبدك
عني بالف والاعتاق والتمليك مرادا الآمر وفي باب الحذف المراد هو المحذوف
لا المذكور كما في واسئل القرية وهذا الفرق ايضا غير صحيح لان المحذوف قد يكون
مرادا مع المذكور كما في قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر والمتقدمون لم
يفرقوا بينهما فقالوا ان تعريف المقتضي جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق
وانه شامل للمحذوف ومثاله المشهور الامر بالتحرير للتكفير كقوله اعتق عبدك عني
بالف فقط خبر مبتدا اي وهو مقتضي للتمليك ولم يذكره اي ولم يذكر الامر
بالتحرير الملك فان العتق بالالف لا يصح الا بالبيع والبيع مقتضي وما ثبت به
وهو الملك حكم المقتضي فثبت البيع متقدما على الاعتاق لانه بمنزلة الشرط
لصحته ولما كان شرطا كان تبعا للعتق اذ الشروط اتباع فثبت البيع بشروط

قوله اما الاول فكقولك اعتق عبدك عني بالف فان البيع ان اخبر بان المعنى عدم تغير الكلام المقتضي عند تقدير المقتضي وذكره في الكلام وهو متقرر في المثال المذكور اذ يجوز ان يقال اعتق عبدك عني مبيعا مني بالف كما يجيء تحقيقه واجيب عنه في فصول البدائع بان ذلك من سوء الفهم اذ هذه العبارة ليست في معناه ولا يفيد فائدته بل صحتها بعد تمام العقد الطرفين
عزمي

قوله فثبت البيع بشروط المقتضي وهو العتق دون شروطه كالملك والاهلية الآمر دون شروط نفسه
ره

بشروط المقتضي لا بشروط نفسه اظهارا للتبعية كالعبد يصير مقيما بنية الاقامة
من المولى حتى سقط القبول الذي هو ركن البيع ولا يثبت فيه خيار الرؤية والعيب
ولا يشترط كونه مقدور التسليم حتى صح الامر باعتاق الآبق ويعتبر في الآمر اهلية
الاعتاق حتى لو كان صبيا مأذونا لم يثبت البيع بهذا الكلام لكونه ليس باهل
للاعتاق ولهذا قال ابو يوسف فيمن قال لغيره اعتق عبدك عني بغير شيء فاعتقه
ان العتق يقع عن الآمر ويثبت الهبة اقتضاء واستغنت الهبة عن القبض كما استغنى
البيع عن القبول ولابي حنيفة ومحمد الفرق بين القبض والقبول حيث سقط احدهما
دون الآخر بالاقتضاء لان المقتضي قول غير مذكور حقيقة جعل كالمذكور شرعا
والقبول ايضا قول اعتبر شرعا فيكون من جنسه فيصح ان يسقط شرعا تصحيحا
لكلام آخر واما القبض ففعل حسي فلا يجوز ان يسقط اعتباره بطريق الاقتضاء
لان المقتضي قول والقبض ليس من جنسه والقول دون الفعل فلا يجوز ان يبطل الكلام
ما هو اقوى منه فان قلت يشكل هذا بما اذا قال لغيره اطعم عن كفارة يميني فاطعم
المأمور حيث جاز ويثبت الملك للآمر بالهبة وان لم يقبض قلت الفقير
يقبض عين الطعام فيمكن ان يجعل نائبا للآمر ثم لنفسه بخلاف الاعتاق فانه
اتلاف للمالية ولا يتصور القبض مع التالف ومن شرط الاقتضاء ان لا يصح
الثابت به بل بذكر المقتضي فحسب لانه لو صرح به بان قال المأمور بعته منك
بالف واعتقته لم يجز عن الآمر بل كان مبتدئا ووقع العتق عن نفسه ومعنى قوله
اعتق عبدك عني بالف اعتق العبد الذي كان مملوكا لك ثم صار ملكي بالف
عني وبه تبين ان الالف مرتبط بالتمليك لا بالاعتاق والثابت به اي
باقتضاء النص كالثابت بدلالة النص في كونه مضافا الى النص متقدما على
القياس الا عند التعارض فيكون الثابت بالدلالة اولى لانه ثابت بالمعنى اللغوي
بلا ضرورة والثابت بالمقتضي ضروري ثبت لتصحيح الكلام شرعا للحاجة الى
اثبات الحكم وهو غير ثابت فيما وراء الضرورة فيكون الاول اقوى ومادة
تعارض المقتضي والدلالة مثال ولا حاجة اليه لان ايراد المثال للمبتدي في
الايضاح كذا افاده صاحب التحقيق وقد اورد بعض الشارحين لتعارضهما مثالا

فقال اذا باع عبدا من اخر بالفي درهم وقبضه المشتري ولم ينقد الثمن ثم قال البائع
للمشتري اعتق عبدك عني بالف درهم فاعتقه لا يجوز البيع لان دلالة النص الذي
ورد في حق زيد بن ارقم بفساد شراء ما باعه باقل مما باع قبل نقد الثمن توجب
ان لا يجوز في غير زيد والاقتضاء يدل على الجواز فرجح الدلالة على الاقتضاء
ولكن لقائل ان يقول لا نسلم المعارضة اذ من شرطها تساوي الحجتين ولا تساوي
بينهما لان المقتضي مع المقتضى كلام الآمر والدلالة ثابتة بالاثر فاني يتعارضان
ولان عدم الجواز فيما ذكر من الصورة ليس لترجح الدلالة على المقتضي فانهما
لو صرحا بالبيع بان قال المشتري بعت هذا العبد منك بالف درهم وقال
البائع قبلت لا يجوز البيع ايضا لان موجب ذلك عدم الجواز من غير
معارضة نص فلا يكون هذا نظير معارضتهما ولا عموم له اي للمقتضي عندنا
لان العموم من اوصاف اللفظ والمقتضي ليس بملفوظ فلا يثبت فيه العموم ولان
الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها فلا حاجة الى اثبات صفة العموم
فان قوله اكلت يدل على المصدر والاكل لا يكون بدون المأكول فيثبت
المأكول ضرورة فيتقدر بقدرها قيل المقتضي يجوز ان يكون عاما كما في
قوله اعتق عبيدك عني بكذا واجيب بان هذا ليس من عموم المقتضي لان
المقتضي فيه هو البيع مضافا الى العبيد والبيع واحد ثابت بقدر ما يصحح
اعتاقهم وغير ثابت بالنسبة الى غيره من الاحكام من خيار الرؤية والعيب
واشتراط القبول كاباحة اكل الميتة للمضطر فانه يباح له بمقدار ما يندفع
به الهلاك وقال الشافعي المقتضي يقبل العموم لانه بمنزلة النص فيجوز فيه العموم
كما في النص قلنا لا نم انه بمنزلة النص من كل وجه وانما كان بمنزلته في تقدمه
على القياس ولا يلزم من هذا ان يكون في قبول العموم مثل النص حتى اذا قال
ان اكلت فعبدي حر ونوى طعاما دون طعام لا يصدق ديانة ولا
قضاء هذه نتيجة الخلاف بيننا وبين الشافعي وعنده يصدق بخلاف قوله
ان اكلت طعاما حيث يصح نية التخصيص فيه لان النكرة وقعت في موضع
النفي فعمت فان قلت المصدر في ذكر الفعل مذكور لغة وهو نكرة في

موضع النفي فيصير عاما قلت المصدر الثابت لغة هو الدال على الماهية لا
على الافراد فالعموم للافراد لا للماهية بخلاف قوله لا آكل اكلا فان اكلا نكرة
في موضع النفي فيعم فيجوز تخصيصها بالنية اعلم ان ايراد مسئلة الاكل من قبيل المقتضى
على قول من شرط فيه ان يكون امرا شرعيا مشكل لان افتقار الاكل الى الطعام ليس مستفادا
من الشرع الا ان يقال المقتضي هو الذي يثبت لتصحيح الكلام شرعا او عقلا لكن
يتعذر الفرق بينه وبين المحذوف لان المقدر في المحذوف ثابت عقلا
كما في قوله تعالى واسئل القرية وكذا اذا قال انت طالق او طلقتك ونوى
الثلث لا يصح هذا عطف على قوله حتى اذا قال وقال الشافعي يقع ما نوى من الثلث
والثنتين لان طالقا يدل على طلاق فيعمل نيته كما لو صرح به ولو لم يحتمل العموم لما
صح ايجاب الثلث ونحن نقول نعم ان طالقا يدل على المصدر الا ان دلالته
على مصدر قائم بالموصوف ليصح بناء الوصف عليه لا على مصدر قائم بالواصف
وههنا وصفت المرأة بالطالقية فيدل على طلاق قائم بها لا على طلاق قائم
بالزوج وهو بمعنى التطليق وانما التطليق امر شرعي يثبت ضرورة ان اتصاف
المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء
فيتقدر بقدر الضرورة فان قلت هذا انما يصح في انت طالق دون طلقتك
فانه صريح في الدلالة على ثبوت التطليق من قبل الزوج قلنا دلالته انما هي
على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال فكان ينبغي ان يكون لغوا لعدم
تحقق الطلاق في الزمان الماضي الا ان الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام مصدرا
اي طلاقا من قبل المتكلم في الحال فصارت دلالته على هذا المصدر اقتضاء لا لغة
بخلاف قوله طلقي نفسك وانت بائن حيث يصح نية الثلث فيهما اتفاقا
على اختلاف في التخريج اما عند الشافعي فلكونه قائلا بعموم المقتضي واما عندنا فلان
طلقي مختصر من افعلي فعل التطليق فيكون الطلاق ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون بمنزلة
الملفوظ فيصح حمله على الاقل وهو الواحد حقيقة وعلى الكل وهو الثلث مجازا لانه
فرد اعتباري وان لم يكن عاما على ما عرف من ان المصدر الثابت في ضمن
الفعل ليس بعام فان قلت لم لم يجز نية الثلث في المقتضي بهذا الاعتبار

لا باعتبار العموم قلنا لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ واما في قوله انت
بائن فصحت نية الثلث لان البينونة على نوعين خفيفة وغليظة فاذا نوى الثلث
نوى ما يحتمله لفظه فصحت **فصل** التخصيص على الشيء باسمه العلم والمراد به ما يدل على
الذات لا على الصفة سواء كان اسم جنس او اسم علم يدل على الخصوص عند
البعض وهم الشافعي والاشعرية وبعض الحنابلة لانه لو لم يوجب ذلك لم
يظهر للتخصيص فائدة فيكون الحكم عما عداه منفيا ويقال له مفهوم المخالفة و
ان يكون حكم المسكوت عنه مخالفا للمنطوق وله شرائط عند القائلين به وهي ان
لا يظهر اولوية المسكوت عنه من المنطوق في الحكم الثابت للمنطوق ولا
مساواته المنطوق في الحكم حتى لو ظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته
لم يثبت الحكم في المسكوت عنه بدلالة النص ورد في المنطوق ولا يخرج
المنطوق مخرج العادة نحو قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم فان العادة جرت
بكون الربائب في حجورهم فلا يدل على نفي الحكم عما عداه ولا يكون للكشف والمدح
والذم ونحو ذلك ولا يكون المنطوق لسؤال او حادثة كما اذا سئل عن وجوب
الزكوة في الابل السائمة فقال بناء على السؤال ان في الابل السائمة زكوة
فوصفها بالسوم هنا لا يدل على عدم وجوب الزكوة عند عدم السوم
كقوله عليه السلام الماء من الماء فهم الانصار عدم وجوب الاغتسال ها
بالاكسال لعدم الماء معنى الاكسال ان يجامع الرجل امرأته ولا ينزل المني وهم
كانوا اهل اللسان فلو لم يدل على الخصوص لما فهموا ذلك وعندنا لا يدل عليه
والا يلزم الكفر في قوله محمد رسول الله لانه يلزم منه ان غير محمد ليس برسول الله
والقائل ان يقول رسالة محمد يستلزم لصدقه وصدقه مستلزم لصحة نبوتهم لانه اخبر
بها فيكون الملازمة المذكورة ممنوعة سواء كان مقرونا بالعدد نحو قوله عم خمس
من الفواسق يقتلن في الحل والحرم فانه لا يدل على نفي الحكم عما عداه او لم يكن وفيه
رد لقول عبد الله البلخي من اصحابنا فانه قال اذا قال المنصوص مقرونا بالعدد يدل
على الحصر به لان في اثبات الحكم في غيره ابطالا للعدد والمنصوص وفي الاخير
وجوابه ان الحكم في غير المنصوص انما يثبت بعلة النص لا بالنص فلا يوجب

ولو دل النص ورد في المنطوق هذا على ما هو الحق من ان ... النص لا يتوقف على الاولوية بل يجري مع المساوات ايضا كثبوت الرجم في الزنا بدلالة النص ورد في ماعز وان كان المعلوم من اصول ابن الحاجب هو اشتراط الاولوية ثم الصور المساواة يجري فيها القياس ايضا وقد ذكر صاحب التوضيح وانظر الشارح

ولا فهم الانصار من هذا الحديث عدم وجوب الاغتسال بالاكسال وهو عدم الانزال لفتور الشهوة وانكسار الذكر بعد الايلاج يقال اكسل الفحل اي صار ذا كسل كذا في الفائق او المراد بالماء الاول في الحديث ماء الاغتسال وبالماء الثاني ماء المني ... ان لا غسل على ... الوجوب الا من المني

ولا نحو قوله عم خمس من الفواسق يقتلن في الحرم كذا في جميع النسخ لكن لفظ الحديث على ما ذكر في عامة الكتب يقتلن في الحل والحرم ثم ان المراد بالخمس على ما ذكر في الحديث الذئب والحية والعقرب والكلب والحداة

ولا قوله عم خمس الفواسق يقتلن في الحل والحرم الغراب والحداة والعقرب والفارة والكلب العقور متفق عليه وفي رواية مسلم الحية بدل العقرب



ذلك ابطالا للعدد والمنصوص وعلى هذا زاد المشايخ العتاق والعفو عن القصاص
والنذر على قوله عم ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين
لان العتاق والعفو نظير الطلاق لكونهما من الاسقاطات والنذر كاليمين
فان قلت استدل اهل السنة على جواز رؤية الله تعالى بقوله تعالى كلا انهم عن ربهم
يومئذ لمحجوبون اذ الكفار خصوا بالحجب فلا يكون المؤمنون محجوبين وهذا عمل بمفهوم
اللقب قلت التخصيص بالشيء لا يدل على نفي ما عداه عندنا حيث دل ثمة ما يدل
خارج لا من قبيل التخصيص فاستدلالهم بهذه الآية من حيث كونهم محجوبين عقوبة لهم
فيكون اهل الجنة بخلافه والا لا يكون الحجب في الكفار عقوبة لاستواء الفريقين
في الحجب كذا قاله العلامة النسفي ويمكن ان يقال قول العلماء التخصيص في الرواية
يوجب نفي الحكم عما عداه كما قال صاحب الهداية قوله في الكتاب جاز الوضوء من الجانب
الاخر اشارة الى انه يتنجس موضع الوقوع من هذا القبيل حيث لانه لو لم يكن للنفي لما كان
للتخصيص فائدة اذ الكلام فيما اذا لم يدرك فائدة اخرى بخلاف كلام الرسول
فانه اوتي جوامع الكلم فلعله قصد فائدة لم ندركها لان النص لم يتناوله اي وراء
المنصوص فكيف يوجب نفيا او اثباتا اي لا يمكن ان يثبت فيه الحكم بالنفي ولا بالاثبات
واما الجواب عن قولهم لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة فنقول فائدته
ان يتأمل المجتهد في علة النص فيثبت الحكم في غيره لينال درجة الاجتهاد والاستدلال
منهم اي من الانصار بحرف الاستغراق هذا جواب عن كلام الخصم يعني استدلالهم
على انحصار الحكم على الماء بلام المعرفة المستغرقة للجنس عند عدم المعهود لا بدلالة
التنصيص وقد ورد في بعض الروايات انما الماء من الماء فان ذلك يوجب
الحصر اتفاقا وعندنا هو كذلك اي هذا الكلام موجب للاستغراق والانحصار
على معنى جميع الاغتسالات من المني فيما يتعلق بعين الماء اي في الغسل الذي يتعلق
بالمني وقضاء الشهوة اذ لا يمكن القول بانحصار وجوب الغسل في وجود الماء
لاجماع المسلمين على وجوب الغسل على الحائض والنفساء فعلى هذا ينبغي ان لا يجب
الاغتسال بالاكسال عند ان الماء يثبت عيانا مرة وطورا يعني مرة بعد اخرى

قوله وهذا عمل بمفهوم اللقب وهو التخصيص على الشيء باسمه العلم

اي من قبيل ما قاله النسفي والامر الخارج ههنا كونه كلام الشارع او ادراك الفائدة الاخرى له

ولا فنقول فائدته ان يتأمل المجتهد في علة النص فيثبت الحكم في غيره لينال درجة الاجتهاد وثوابه ويجوز ان يكون الفائدة تعظيم المذكور واظهار شرفه والاهتمام بذكره والاعتناء به على غيره او لكون المسمى اظهر من غيره او اسبق الى اللسان كقوله من اعتق شركا له في عبد فان العبد اسبق الى اللسان من الامة

ولالة يعني في صورة الاكسال الماء موجود تقديرا لان التقاء الختانين لما كان
سببا لنزول الماء كان دليلا عليه فاقيم مقامه والحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف
خاص اي الى موصوف بوصف خاص ببعض افراده بان يكون في نفسه عاما فيقيد
بوصف مخصوص ببعض الافراد او علق بشرط كان دليلا على نفيه اي نفي الحكم
عند عدم الوصف او الشرط عند الشافعي فانه جعل عدم الحكم مضافا الى عدم
الشرط وعندنا عدمه هو العدم الاصلي الذي قبل التعليق حتى لم يجوز هذا التفريع
لقول الشافعي نكاح الامة عند طول الحرة ونكاح الامة الكتابية لفوات الشرط
والوصف المذكورين في النص وهو قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح
المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات يعني من لم يملك زيادة
في المال يملك بها نكاح الحرة فلينكح مملوكة من الاماء المؤمنات فانه تعالى لما
علق جواز نكاح الامة المؤمنة بعدم طول الحرة وقيد الفتيات بالمؤمنات
اوجب ذلك عدم جواز نكاح الامة المؤمنة عند وجود طول الحرة وعدم
نكاح الامة الكتابية لفوات الوصف وحاصله اي حاصل ما قاله الشافعي
انه الحق الوصف بالشرط في كونه موجبا لعدم الحكم عند عدمه لان الحكم يتوقف
على الوصف كما يتوقف على الشرط مثلا قوله انت طالق علة لوقوع الطلاق
في الحال لولا قوله ان دخلت الدار فلما تعلق الحكم بالدخول كان الدخول شرطا
وكذا قوله انت طالق ان دخلت الدار راكبة مثبت للحكم عند الدخول
لولا قوله راكبة فظهر اثر المنع للوصف كما ظهر للشرط واعتبر الشافعي التعليق
بالشرط عاملا في منع الحكم دون السبب فان قوله ان دخلت الدار لا يؤثر
في قوله انت طالق ولا يجعله معدوما بعد ما صار موجودا وانما يؤثر في حكمه يعني
انه لولا التعليق لثبت حكمه في الحال كما ان شرط الخيار اثر في حكم البيع وهو
الملك دون انعقاد السبب فاعتبره بالتعليق الحسي فان تعليق القنديل لا يؤثر
في تفله الذي هو علة السقوط بالاعدام وانما يؤثر في حكمه وهو السقوط حتى بطل التعليق
الطلاق والعتاق بالملك هذا نتيجة ما قاله الشافعي من ان التعليق مانع من
الحكم دون السبب مثالهما لو قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق او قال للعبد

الغير ان اشتريتك فانت حر لا يقع الطلاق والعتاق عند التزوج والشراء
لان قوله انت طالق سبب وحكمه متاخر ولا بد للسبب من الملك في المحل وقد انعدم
لما كما لو قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق وجوز الشافعي هذا معطوف
على قوله ابطل التكفير بالمال اي كفارة اليمين بان اعتق رقبة او اطعم عشرة مساكين
او كساهم قبل الحنث لان اليمين سبب الكفارة ولهذا يقال كفارة اليمين فيكون
نفس وجوب الكفارة ثابتا قبل الحنث لوجود سببه فيجوز اداؤه وما قيد التكفير
بالمال لان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز عنده لان وجوب ادائه لا يغاير
نفس وجوبه فاذا تاخر وجوب الاداء الى زمان وجود الشرط علم ان الوجوب
منتف فلا يجوز الاداء قبل الوجوب بخلاف المال فانه جاز ان يتصف بالوجوب ولا
يثبت وجوب ادائه كالثمن المؤجل ولهذا لا يجوز تعجيل الصوم قبل الشهر ويجوز تعجيل الزكوة
قبل الحول فان قلت هذا ليس من التعليق بالشرط في شيء قلنا اشار بهذا الى انه جائز
في السبب والشرط مطلقا سواء وجد فيه صورة التعليق وادوات الشرط اولا
والجواب عن قياسه على خيار الشرط ان الشرط لم يدخل هناك على السبب بل دخل على
الحكم لان البيع لكونه من الاثباتات لا يحتمل التعليق بالخطر لان تعليق التمليك
بالخطر قمار لانه لا يدري ايكون اولا وكان القياس ان لا يجوز البيع بخيار الشرط
لكن جوزه الشرع بخلاف القياس نظرا لمن لا خبرة له في المعاملات فجعلنا الشرط داخلا
في الحكم دون السبب تقليلا للخطر لانه لو دخل على السبب لتعلق السبب والحكم جميعا بخلاف
الطلاق والعتاق فانهما من قبيل الاسقاطات يحتملان التعليق فجعلنا الشرط داخلا
على السبب لكون التعليق كاملا وعن قياسه على تعليق القنديل ان التعليق لا يصح
في الموجود وانما يتعلق شيء معدوم يتصور وجوده لان تعليق الشيء بالشيء يكون
لابتداء وجوده عند وجود الشرط وههنا القنديل موجود فلا يكون التعليق
لابتداء وجوده بل يكون نقلا من مكان الى مكان وفرقه بين المالي والبدني
باطل فان الاداء جائز في البدني والمالي جميعا وان تاخر وجوب الاداء كالمسافر
اذا صام في شهر رمضان وفي حقوق العباد الواجب للعبد مالا فاعلم لهذا
لو ظفر بجنس حقه فاستوفى تم الاستيفاء وان لم يوجد الاداء فاما حقوق الله

قوله فاقيم مقامه لما كان الانزال امرا خفيا قيد الحكم مع دليله
كما يدور الرخصة مع دليل المشقة وهو السفر عزمي

قوله او علق بشرط ويسمى ذلك عندهم بمفهوم الشرط وقد اختلف العلماء في صحة
الاحتجاج بهذين المفهومين فذهب مالك وبعض اصحابه والشافعي
واحمد وابو الحسن الاشعري وكثير من الفقهاء والمتكلمين وابو عبيدة
اللغوي والقفال من وافقهم على صحة الاحتجاج بمفهوم الشرط
وبعض من لا يقول بصحة الاحتجاج بمفهوم الصفة كابن شريح وابي
الحسن البصري وذهب اصحابنا الى منع ذلك ووافقهم
على ذلك القاضي ابو بكر الباقلاني والغزالي والقفال وبعض
المتكلمين زه

لان الحكم لا يثبت بالنص وهو قوله انت طالق ان دخلت الدار راكبة
بعد وجود المسمى وهو الطلاق ما لم يوجد الوصف وهو الركوب
ولولا ذكر الوصف لكان الحكم ثابتا قبل وجوده وهو امارة
الشرط وقد اباح الله تعالى نكاح الامة مقيدا بالصفة لا بأن
فوجب ان لا يجوز بدون هذه الصفة فلا يجوز نكاح الامة
الكتابية الحاقا للوصف بالشرط تم

فلا يمكن الشرى الا بعد ثبوت الوجوب بنفس العقد ولا يثبت
وجوب الاداء قبل حلول الاجل فلا يدل عدم وجوب الاداء
على عدم الوجوب عزمي

قوله فان الاداء جائز في البدني والمالي يعني تمام السبب
وذلك انما هو لحصول نفس الوجوب بالسبب كشهود
الشهر في المثال المذكور فيفترق الوجوب عن وجوب
الاداء في البدني ايضا عزمي

نواجبة لطريق العبادة ونفس المال ليس بعبادة وانما العبادة اسم لعمل يباشره العبد
بخلاف هوى النفس لابتغاء مرضات الله تعالى وفي هذا المالي والبدني سواء كذا
قاله شمس الائمة وعندنا المعلق بالشرط لا ينعقد سببا لان الايجاب وهو قوله
انت طالق لا يوجد الا بركنه وهو ان يكون صادرا من اهله في لا ثبت الا
في محله هو الملك وههنا اي في تعليق الطلاق والعتاق بالملك الشرط حائل بينه
وبين المحل لان الشرط تصرف من المتكلم يؤثر فيما فيه اختيار المتكلم وهو التطليق دون
وقوع الطلاق لانه يجري بعد التطليق ويجعل الشرط مانعا من وصول التطليق الى
المحل فبقي غير مضاف اليه وبدون الاتصال الى المحل لا ينعقد سببا فان قلت
لما لم يتصل الى المحل كان ينبغي ان يلغو قوله ان تزوجتك فانت طالق كما اذا قال
لاجنبية انت طالق قلت لما كان الشرط مرجوا الوصول جعل كلاما صحيحا
لان يكون سببا حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل انت
طالق ان شاء الله تعالى وللقائل ان يقول ابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك
بما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه خطب امرأة فابوا ان يزوجوها
الا بزيادة صداق فقال ان تزوجتها فهي طالق ثلثا فبلغ ذلك الى رسول الله
صلى الله عليه وسلم فقال عليه السلام لا طلاق قبل النكاح فان الحديث مفسر لا يقبل التأويل
فلا بد ان يتبين نسخه او عدم صحته اعلم ان الشافعي خالفنا في اربعة مواضع في ان
الوصف عنده كالشرط وعندنا لا وفي ان عمل الشرط عندنا في منع السبب وعنده
في منع الحكم وفي ان عدم الحكم مبقى على العدم الاصلي لا اثر لعدم الشرط فيه عندنا
وعنده عدم الشرط موجب لعدم الحكم وثمرة الخلاف تظهر في ان هذا العدم لا
يكون حكما شرعيا ولا يجوز تعديته بالقياس عندنا ويجوز عنده وفي ان السبب ينعقد
سببا عند الشرط عندنا وعنده قبل المعلق بالشرط كالمنجز عند وجوده وعنده
ينعقد في الحال فان قلت اذا علق العاقل طلاق امرأته بالدخول ثم جن ودخلت
الدار تطلق ولو نجزه في هذه الحالة لا تطلق قلت انما لا يصح تنجيزه لعدم اعتبار
كلامه وما قلنا انه تنجيز يكون في كلام صحيح شرعا فراعي وجود المحل عند وجود الشرط
والمطلق وهو ما لم يكن موصوفا بصفة زائدة كرقبة يحمل على المقيد وان كانا

اي المطلق والمقيد
قوله يحمل على المقيد يعني انه يقيد المطلق

نا في حادثتين او في حادثة واحدة كما حمل قوله عليه السلام في خمس من الابل زكوة على قوله عليه السلام
في خمس من الابل السائمة زكوة عند الشافعي لان المطلق ساكت كالمجمل والمقيد ناطق
كالمفسر فكان المقيد اولى اعلم انهما اما ان يردا في السبب والشرط او يردا في الحكم و
اما ان يتحد الحكم والحادثة او يتعدد ا او يتحد الحكم ويتعدد الحادثة او بالعكس فهذه خمسة
اقسام قسم منها يجب الحمل بالاتفاق وهو ما اذا كانا في حكم واحد وفي حادثة
واحدة وقسم لا يجب الحمل فيه بالاتفاق وهو ما اذا كانا متعددين واما الثلثة الباقية
فمختلف فيها ففي القسم الاول وهو ورودهما في غير الحكم ذهب بعض اصحابنا الى
وجوب الحمل وذهب اكثر اصحابنا الى امتناعه وهو مختار المصنف وفي القسم الاخير
وهو ما يتعدد الحكم دون الحادثة ذهب بعض اصحاب الشافعي الى الحمل فيه ايضا وفي
عكسه اتفقت الحنفية على امتناع الحمل والشافعية على وجوبه فان قلت على ما ذكرت
من المذاهب يلزم ان يكون في كلام المصنف تسامح لانه قال وان كانا في حادثتين
وهو ليس على اطلاقه على ما ذكرت بل اذا لم يكن الحكم متعددا فلت تمثيله
بقوله مثل كفارة القتل فانها مقيدة بالايمان كقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة وساير
الكفارات ككفارة الظهار واليمين فان الرقبة فيها غير مقيدة بالايمان قد
يشير الى اتحاد الحكم لان قيد الايمان هذا تعليل من قال بالحمل في الحادثتين بالقياس
زيادة وصف يجري مجرى الشرط فوجب النفي عند عدمه اي نفي الحكم عند عدم
الوصف في المنصوص اي في كفارة القتل لما مر خاصة وفي نظيره من الكفارات
لانها جنس واحد من حيث ان الكل تحرير في تكفير مشروع للتبري والزجر كما جعل تقييد الايدي
بالمرافق في الوضوء تقييدا في التيمم لانهما نظيران في كونهما طهارة والطعام في اليمين
لم يثبت في القتل هذا اشارة الى سؤال يرد على الشافعي وهو ان الطعام لم لم يثبت
في كفارة القتل حملا لها على كفارة اليمين والكل جنس واحد فاجاب بقوله لان
التفاوت ثابت باسم العلم وهو عشرة مساكين وهو اي التنصيص باسم العلم
لا يوجب الا الوجود اي وجود الطعام عند وجود عشرة مساكين ولا يوجب
عدم الطعام عند عدمه لان التخصيص باسم العلم ليس بقيد حتى يلزم من انتفائه انتفاء
الحكم ويكون وجوده يوجب الحكم ولا تعرض فيه للعدم عند العدم واذا لم يثبت

قوله اما ان يردا في السبب والشرط مثال الاول ادوا عن كل حر وعبد
وادوا عن كل حر وعبد مسلمين كما سيجيء ومثال الثاني لا نكاح
الا بشهود لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل واما نظمهما في
سلك وجعلهما واحدا لتوجههما في مقابلة الحكم

قوله وقسم لا يجب الحمل فيه بالاتفاق والظاهر على المشاكلة
والمراد نفي الجواز

قوله او يتعدد ا مثاله تقييد الصيام بالتتابع في كفارة القتل
واطلاق الطعام في كفارة الظهار

قوله او يتحد الحكم ويتعدد الحادثة مثاله قوله تعالى فتحرير رقبة في كفارة
الظهار واليمين ورقبة مؤمنة في كفارة القتل

قوله وهو ان الطعام لم لم يثبت اي طعام اليمين
كما في المتن وهو ما يكون باطعام عشرة مساكين

قوله ولا تعرض فيه للعدم عند العدم واما قولهم التخصيص على الشيء باسمه العلم
يدل على التخصيص ونفي الحكم عما عداه فليس كذلك الشافعي بل احد
مذهب بعض اصحابه كما اشرنا اليه فيما مضى

العدم في محل النصوص لا يمكن تعديته الى غيره لان تعدية المعدوم محال وخص الطعام
باليمين لان طعام الظهار ثابت في القتل في احد قولي الشافعي وعندنا لا يحمل المطلق
على المقيد وان كانا في حادثة وهذا يشير الى انه لا يحمل في الحادثتين بالطريق الاولى
لامكان العمل بهما اذا كانا في حادثتين لجواز ان يكون التوسعة مقصودة في حادثة
والتضييق في اخرى وكذا اذا كانا في حادثة بعد ان يكونا في حكمين لجواز ان يكون
التشديد مقصودا في حكم والتسهيل في اخر الا ان يكونا في حكم واحد استثناء من قوله
لا يحمل المطلق يعني يحمل المطلق على المقيد عندنا اذا كانا في حكم واحد وحادثة واحدة
لان العمل بهما غير ممكن فيجب الحمل ضرورة مثل صوم كفارة اليمين ورد فيه فصيام
ثلثة ايام وورد فيه نص مقيد وهو قراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات
لان الحكم وهو الصوم لا يقبل وصفين متضادين التتابع وعدمه فاذا ثبت
تقييده بطل اطلاقه حملا على المقيد وقراءة ابن مسعود مشهورة فجازت الزيادة
بها على كتاب الله فان قلت كيف قال المصنف متضادين والمتضادان امران
وجوديان متعاقبان على موضوع واحد قلت اراد من المتضادين المتقابلين
مجازا من قبيل ذكر الخاص وارادة العام فان قلت كيف قيل انه قراءة ابن مسعود
وقد شرط في القران التواتر قلت يحتمل انه كان قرانا انساه الله تعالى على طريق
نسخ التلاوة وابقاء حكمه سوى قلب ابن مسعود في صدقة الفطر ورد
النصان وهو قوله عم ادوا عن كل عبد وحر وقوله عم ادوا عن كل حر وعبد
مسلمين في السبب ولا مزاحمة في الاسباب اذ يجوز ان يكون للشيء الواحد
اسباب متعددة كالملك فانه يثبت بالبيع والهبة وغيرهما فوجب الجمع بين
النصين والعمل بكل منهما من غير حمل فان قلت اذا لم يحمل المطلق على المقيد ادى الى
الغاء المقيد فان حكمه يفهم من المطلق فما الفائدة في ايراده قلت الفائدة
فيه ان يكون المقيد دليلا على الاستحباب وللقائل ان يقول فعلى هذا ينبغي
ان لا يحمل المطلق في صوم كفارة اليمين على المقيد بالتتابع لان العمل بهما ممكن
وفائدة القيد اظهار كون التتابع مستحبا ولا نم ان القيد بمعنى الشرط هذا
جواب عن الشافعي يعني قوله التقييد بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط غير مسلم

ولا الجواز ان يكون التوسعة مقصودة في حادثة والتضييق في اخرى كما في اعتاق الرقبة في كفارة القتل واليمين فان كفارة القتل عتق رقبة مؤمنة وفي كفارة اليمين عتق رقبة مطلقا

قوله فيقتصر عدم الحكم لعدم القيد على مورد النص يعني عدم جواز المطلق عند عدم الوصف لكونه غير مشروع على ما كان قبل ورود المقيد الا ان نفاه عدم جواز اعتاق الرقبة الكافرة لا بهام الشرع كفارة لا لان عدم قيد الايمان دل على عدم جوازه لانه سكت عنه وحينئذ فلا يمكن تعديته عدم الجواز الى كفارة الظهار هذا او الحق ان قوله عدم الحكم لعدم قيد له

مسلم على الاطلاق لان الصفة قد يكون علة وقد يكون اتفاقية فلا بد من اقامة الدليل
على ان القيد المتنازع فيه بمعنى الشرط ولئن كان اي ولئن سلمنا ان هذا القيد
بمعنى الشرط فلا نم انه يوجب النفي اي يوجب عدم الحكم عند عدم الشرط لان محل
النزاع الشرط النحوي وهو ما يدخل عليه شيء من الادوات المخصوصة الدالة على سببية
الاول للثاني لا الشرط العرفي وهو ما يتوقف عليه وجود الشيء سواء كان داخلا
او خارجا ولا الشرط على ما اصطلحه المتكلمون وهو ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا
فيه ولا مؤثرا وظاهر ان الشرط النحوي لا يلزم ان يكون موقوفا عليه نحو ان دخلت
الدار فانت طالق فعند انتفاء الدخول يمكن ان يقع الطلاق ولان على
درجات الوصف ان يكون علة وهي على من الشرط لان وجوب الحكم مضاف الى العلة
دون الشرط ولا تاثير للعلة في عدم الحكم فكيف للشرط ولان العدم ليس بحكم شرعي
لان الحكم الشرعي ما يكون ثبوته بورود الشرع والعدم محقق قبل الشرع فلا يكون حكما
شرعيا فلا يمكن تعديته الى غيره فيقتصر عدم الحكم لعدم القيد على مورد النص مثل
كفارة القتل ولئن كان ولئن سلمنا انه يمكن تعديته فلا نم صحة الاستدلال
وانما يصح الاستدلال به على غيره ان لو صحت المماثلة بين الاصل والفرع وليس
كذلك اي لا مماثلة بين المطلق والمقيد في السبب والحكم اما الاول فلان السبب
في المقيس عليه هو القتل فان القتل اعظم الكبائر وليس كذلك اليمين والظهار
فان قلت لا نم ان القتل الخطاء اعظم من الظهار واليمين قلنا الكفارة تجب
بالقتل العمد واليمين الغموس عندك والقتل العمد اعظم منه ولما ثبت التفاوت
بينهما ثبت بين القتل الخطاء واليمين المعقودة وللقائل ان يقول لا نم ان القتل
العمد اعظم من الغموس ولئن سلم فلا نم لزوم التفاوت بينهما التفاوت بين
القتل الخطاء واليمين المعقودة على ان قوله عم خمس من الكبائر وعد منها القتل
من غير فصل يدل على انه ليس باعظم واما الثاني فلان حكم القتل وجوب التحرير والصوم
على الترتيب مقتصرا عليهما وحكم اليمين التخيير في الاشياء الثلثة مع النقل الى
الصوم عند العجز وحكم الظهار وجوب التحرير والصوم والاطعام ومع وجود
الفارق يبطل القياس لا قيد الاسامة وهذا جواب عما يرد نقضا علينا وهو

جعلتم قيد السائمة نافيا لوجوب الزكوة في غير السائمة وحملتم المطلق وهو
قوله عم في خمس من الابل زكوة على المقيد وهو قوله عم في خمس من الابل السائمة زكوة
والعدالة في قوله تع واستشهدوا ذوي عدل منكم جعلتم نافيا الاطلاق قوله تع واستشهدوا
شهيدين من رجالكم فلم يوجب النفي اي نفي الجواز بدون القيد لكن السنة المعروفة
في ابطال الزكوة عن العوامل والحوامل وهو قوله عم ليس في العوامل والحوامل ولا في
البقرة المثيرة صدقة اي زكوة اوجب نسخ الاطلاق اي اطلاق قوله عم في خمس
من الابل شاة والامر بالتثبت اي التوقف في نباء الفاسق اي خبره وهو قوله تع
يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنباء فتبينوا اي فاطلبوا بيان الامر وانكشاف
الحقيقة فلا تعتمدوا على قوله اوجب نسخ الاطلاق اي اطلاق قوله تع واستشهدوا
شهيدين من رجالكم فان قلت ان اراد من النسخ ما هو المصطلح فذلك يقتضي تاخر
الناسخ وهو غير معلوم وان اراد غيره فليس بمعهود قلت ان اردت انه غير
معلوم لك فمسلم وجهلك لا يضرنا وان اردت انه غير معلوم مطلقا فممنوع لان
علماءنا ذكروا قاطبة في كتبهم انه منسوخ فدل ذلك انهم عرفوا تاخره او نقول
المراد من النسخ ههنا غير المصطلح وهو ترجيح احد الدليلين على الاخر فان المطلق و
المقيد لما تعارضا رجح المقيد بالسنة المعروفة وقيل ان القران في النظم اي
الجمع بين الكلامين بحرف الواو يوجب القران في الحكم لان رعاية التناسب
بين الجمل شرط حتى لا يقال زيد منطلق وكم الخليفة في غاية الطول فلا تجب الزكوة
على الصبي لاقترانها الى الصلوة في قوله تع واقيموا الصلوة واتوا الزكوة
تحقيقا للمساواة في الحكم لان الواو للعطف وموجبه الاشتراك وانه يقتضي التسوية
واعتبروا اي قاسوا الجملة التامة بالجملة الناقصة نحو ان دخلت الدار فانت طالق
وزينب فانه تشارك المعطوف عليه في الخبر والحكم قلنا ان عطف الجملة على جملة
لا يوجب الشركة لان الشركة انما وجبت في الجملة الناقصة لافتقارها اي الناقصة
الى ما تتم به وهو الخبر لا لنفس العطف قوله لان الشركة تقبل لمقدر تقديره
ولا يشكل ما قلنا بالجملة الناقصة لان الشركة فيها باعتبار الافتقار فاذا
تم المعطوف بنفسه لم يوجب الشركة الا فيما يفتقر اليه نحو قوله ان دخلت الدار

قوله وحملتم المطلق وهو قوله عم الخ ومذهبكم ان المطلق والمقيد اذا
وردا في السبب يجب العمل بكل منهما من غير حمل عزمي

قوله اي اطلاق قوله تع الخ حمل المطلق على المقيد ايضا تقييد للمطلق وتقييد
المطلق نسخ عندنا فما الفرق بينهما حتى تجوز احدهما دون
الاخر لانا نقول تقييد المطلق في صورة الحمل انما يكون بالمفهوم
وقد عرفت ان المفهوم ليس بحجة عندنا فهذا هو المهرب
في ذلك عزمي

قوله وقيل لان القران كلام مستقل لا تعلق له بما قبله ١٢

فانه يقتضي عدم وجوب الزكوة على من لا يجب عليه
الصلوة والصبي لا يجب عليه الصلوة فلا يجب عليه الزكوة
عملا بمطلق الشركة المقتضية للمساواة في الحكم رح

الدار فانت طالق وعبدي حر وهذه الجملة وان كانت تامة لفظا لكنها ناقصة
تعليقا لانه عرف بدلالة الحال ان غرضه تعليق العتق بالشرط ولم يذكر شرطا على
حدة فصارت ناقصة حسب الغرض بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق
وزينب طالق طلقت زينب في الحال لانه كلام تام لا يحتاج الى الاشراك
في التعليق اذ لو كان غرضه الشركة لاقتصر على قوله وزينب فلما افرد بالخبر دل
على ان مراده التنجيز والعام اذا خرج مخرج الجزاء يعني العام اذا نقل في النص مع
سببه يكون جزاء السبب منقول معه كما روي ان ماعزا زنى فرجم رسول الله صلى الله
عليه وسلم سها فسجد او مخرج الجواب كقول من دعي الى الغداء فقال ان تغديت
فعبدي حر فلم يزد عليه اي على قدر الجواب او لم يستقل بنفسه اي لم يفد منفردا
وهذا معطوف على مقدر تقدير الكلام خرج العام مخرج الجواب ويستقل فذلك
الجواب بنفسه او لم يستقل كما اذا قال لاخر اليس لي عليك الف فقال بلى
يختص العام بسببه اتفاقا اما في الصورة الاولى فلان المتقدم سبب وجوبه اي العام
فيتعلق به ضرورة تعذر الترتيل موثرا واما في الثانية فلان كلامه يبتنى على كلام
الداعي وكانه قال ان تغديت الغداء الذي دعوتني اليه فيختص به واما في الثالثة
فلانه لما لم يفد شيئا ما لم يرتبط بما قبله من السبب صار كبعض الكلام وان زاد
اي المتكلم الكلام على قدر الجواب لا يختص بالسبب ويصير مبتديا بكسر الدال اي
مبتديا كلاما اخر غير متعلق بما قبله كما اذا قال في جواب الداعي الى الغداء ان تغديت
اليوم فعبدي حر فان العام لا يختص بالسبب بل يتناوله وغيره يعني اذا تغدى
في ذلك اليوم في اي وقت كان يحنث ولو نوى به الجواب صدق ديانة
لانه مع الزيادة يحتمل الجواب ولا يصدق قضاء لانه خلاف الظاهر وفيه
تخفيف حتى لا تلغى الزيادة وهو ذكر اليوم وفي الغاء كلامه فسادا ولا يخفى ان في
في رعاية الزيادة الغاء ولانه الحال وهي كون الجواب مختصا بالسوال و
في رعايته ولانه الحال الغاء الزيادة فلم رجحتم رعاية الزيادة قلت رعاية المنطوق
اولى من رعاية الدلالة لانه اقوى خلافا للبعض وهو مالك والشافعي وزفر
وعندهم يتقيد بالغداء المدعو اليه كما اذا لم يزد لان الجواب ان حمل عاما لا

قوله واما في الثالثة فلان كلامه اي المجيب مبني على كلام الداعي فصار
ما ذكر في السوال كالمعاد في الجواب ولكنه يحتمل الابتداء
لا متصلا له فاذا نواه صدق ديانة وقضاء رح

قوله وعندنا يقتضى اى مقابلة الجمع بالجمع يقتضى مقابلة الاحاد بالاحاد كقوله تعالى يجعلون اصابعهم فى اذانهم اى المتيقن ان كل شخص يضع اصبعا من اصابع يده فى اذنه لا ان يضع مجموع اصابعه فيها او فى غيرها من اذان القوم وعورض هذا الاصل بقوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة فان الثمانين جمع قوبل بالجمع مع انه ليس كذلك بل الكل واحد ثمانين لا يقال لانم ان ثمانين جمع بل هو اسم للعدد المخصوص لان المراد من الجمع ليس الجمع المصطلح واجيب بانه انما يلزم ذلك ان لو كان عدد الاشخاص ايضا ثمانين وليس كذلك ره

بطابق السؤال قلنا لانم وقد زاد النبى عم حين سئل عن التوضؤ بماء البحر هو الطهور ماؤه والحل ميتته اعلم ان اطلاق المص لفظ العام على الاقسام الاربعة مشكل لان نحو رجم ليس بعام لكونه نكرة فى سياق الاثبات وكذا الخوبلى وما قيل انه عام من حيث الاسباب لان قوله فرجم لو لم ينقل بسببه لاحتمل انه رجم لردة او قتل بغير حق وكذا قوله نعم وبلى يحتمل ان يكون جوابا لانواع الكلام فمردود لان لا دلالة عليها بالاقتضاء ولا عموم له ولهذا لا يصح تخصيص بعض الاسباب والاشبه فى الجواب ان يقال انه من باب التغليب لان الاختلاف فى العام والمطلق لما كان واحدا
اى اطلاق لفظ العام على الاقسام الاربعة اى الاختلاف فيما وقع بعد الاثبات انه عام
اطلق لفظ العام تغليبا على ان المطلق عام عند الخصم واراد بالعام المعنى الذى يشملهما وهو عدم التعيين مجازا وقيل الكلام المذكور للمدح كقوله تعالى ان الابرار لفى نعيم او الذم كقوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة لا عموم له وان كان اللفظ عاما فلا يستدل به على وجوب الزكوة فى الحلى فالوا القصد فى ذلك المدح او الذم لا العموم وعندنا هذا فاسد لان اللفظ دال على العموم وليست دلالته على المدح او الذم مانعة عن دلالته على العموم اذ لا منافاة بينهما وقيل الجمع المضاف اى المنسوب الى جماعة حكمه حقيقة الجماعة فى حق كل فرد وهذا منقول عن زفر فانه زعم ان حقيقة الكلام هذا لان الحكم المضاف الى جماعة مضاف الى كل واحد منهم كقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة فان الصدقة تؤخذ من اموال كل واحد منهم اذا وجد شرائطها وعندنا يقتضى مقابلة الاحاد بالاحاد كما فى آية جعلوا اصابعهم فى اذانهم والمراد ان كل واحد منهم جعل اصبعه فى اذنه لا فى آذان الجماعة حتى اذا قال لامرأته اذا ولدتما ولدين فانتما طالقان فعند زفر لا تطلقان حتى تلد كل منهما ولدين وقيل الامر بالشئ يقتضى النهى عن ضده واحدا كان او غيره لان الامر بالشئ لطلب وجود ذلك الشئ ولا وجود له
قوله واحدا كان او غيره الاول كالامر بالايمان فانه نهى عن الكفر والثانى كالامر بالقيام فان له اضدادا
مع الاشتغال بضده فيكون الامر بالشئ نهيا عن الاضداد لوقوع النكرة فى موضع النفى فصار الامر نهيا عن ضده من ضرورات حكم وجود المأمور به والنهى عن الشئ يكون امرا بضده اذا كان له ضد واحد كالحركة والسكون فان الانتهاء

احد ما اجزاء يحمع الجواب ... ان لم يستقل الجواب ... اخراجه يجمع الجواب ان استقل ... وزائدا عليه يجمع الجواب مع زيادة

قوله ولا يفقهوا ... فبشرهم بعذاب اليم

من القعود والركوع والسجود ... عز

قوله وقيل انه عام من حيث الاسباب لا يكون المراد بالعام على ذلك ما هو المصطلح كما لا يخفى بل ما يصلح ان يكون فى نفسه جزاء للاسباب المتعددة او جوابا لانواع الكلام عز

قوله المنسوب اشارة الى ان المراد بالمضاف ليس ما هو المصطلح عليه عند النحاة وكذا ليس المراد بالجمع ما هو المصطلح عليه بل فوق الواحد كما يشهد بذلك امثلتهم عز

قوله خذ من اموالهم صدقة فانه يجب عنده اخذ الصدقة من كل نوع من انواع المال لكل واحد حتى لو اخذ الصدقة من نوع واحد حصل الامتثال وهو المختار عندنا لان الجمع المضاف يفيد العموم على ما عرف فى بحث العام فيكون المعنى خذ من كل نوع من انواع اموالهم صدقة فلا يحصل الامتثال الا باخذ صدقة من كل نوع فيتعدد الصدقة بتعدد انواع المال ولنا ان الصدقة نكرة فى سياق الاثبات فلا تعم فيكون الثابت بها صدقة واحدة الى الاموال فاذا اخذ صدقة واحدة من مجموع الاموال كان اخذ الصدقة واحدة من جملتها اذ الواحدة جزء منها فيصدق باخذها انه اخذ من جملتها فيكون متمثلا به ره

قوله وقيل الامر بالشئ يقتضى النهى عن ضده هذا قول اكثر اصحابنا واصحاب الشافعى واصحاب الحديث مطلقا سواء كان له ضد واحد كالايمان او اضداد كالقيام فحوله فيكون الامر بالشئ نهيا عن الاضداد يعنى اذا كان اضداد لوقوع النكرة فى موضع النفى وهو النهى المقتضى اذ النهى معناه النفى ره

ع عن الحركة لا يتأتى الا باتيان السكون فيكون امرا به واذا كان له اضداد لا يكون امرا بالاضداد لوقوع النكرة فى موضع الاثبات ويمكن ان يجعل امرا
اى النهى عن الحركة
بواحد منها غير معين والامر قد يثبت فى المجهول كما فى احد انواع الكفارات وقال بعض الشافعية لا حكم له فى ضده وعندنا الامر بالشئ يقتضى كراهة ضده
اى النهى
والنهى عن الشئ يقتضى ان يكون ضده فى معنى سنة واجبة اى مؤكدة قريبة الى الواجب ليس المراد من الاقتضاء فى الموضعين جعل غير المنطوق منطوقا لصحة المنطوق
اى الامر والنهى
اذ لا توقف لصحة المنطوق عليه اذ يصح الامر بدون ادراج معنى النهى فى الضد وكذا يصح النهى بدون ادراج معنى الامر فى الضد ولما كان الثبوت فى الضد ضرورة لا مقصودا اسمى اقتضاء لشبهه بالاقتضاء المصطلح فى نفس الثبوت ضرورة فيثبت ادنى درجات النهى وهو الكراهة اعترض عليه صاحب الميزان بان ترك الصلوة حرام يعاقب عليه والمكروه لا يعاقب عليه فلا يكون الامر بالشئ مقتضيا كراهة ضده اجاب المص عنه بقوله وفائدة هذا الاصل وهو ان الامر بالشئ يقتضى كراهة ضده ان التحريم الثابت فى ضد المأمور به اذا لم يكن مقصودا بالامر لا يعتبر الا من حيث يفوت الامر اى المأمور به بسبب الاشتغال بالضد والتفويت حرام فاذا لم يفوته اى لم يفوت الاشتغال بالضد المأمور كان الاشتغال بالضد مكروها ولا تحريم كالامر بالقيام الى الركعة الثانية ليس نهيا عن القعود قصدا حتى اذا قعد ثم قام لم تفسد صلوته بنفس القعود لانه لم يفت به المأمور به وهو القيام لكنه يكره القعود لاستلزامه تاخيرا واجبا فاذا فات القيام المأمور به يكون القعود حراما فعلى مذهب الجصاص
صفة قيام
يجب ان يكون القعود حراما مطلقا سواء اتى بالقيام بعد القعود او لم يأت فيندفع قول صاحب الميزان لان ترك الصلوة مفوت للمأمور به فيكون حراما واذا لم يفوته يكون مكروها والمعاقبة ههنا ليس باعتبار فعل العبد الذى هو مكروه بل باعتبار ترك المأمور به الذى هو حرام فان الشئ قد يكون مكروها باعتبار ويعاقب عليه باعتبار آخر فانه اذا اضاق وقت العصر فتركها المكلف وعقد صلوة اخرى ففعل هذه الصلوة مكروه والمصلى يعاقب على ترك الفرض لا على

قوله واذا كان له اضداد لا يكون امرا بالاضداد او لشئ منها كما هو مذهب الجصاص وعند بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعى يكون امرا بالاضداد كلها كما فى جانب الامر وعند عامة اصحابنا وعامة اهل الحديث يكون امرا بواحد من الاضداد غير معين كذا فى عامة الكتب وبهذا عرفت ان ما ذكره الشارح بقوله ويمكن ان يجعل امرا الخ مذهب طائفة فلا يشعر ذكره بهذا العنوان عز

قوله وعندنا الامر بالشئ يقتضى كراهة ضده هذا اذا لم يفت المقصود بالامر بفعل الضد كالامر بالقيام فان فات فيفعله يكون حراما كالافطار بالنية الى السوم وكالامر بالصلوة عند ضيق الوقت ره

[illegible]

قوله فيندفع بهذا الجواب قول صاحب الميزان ان ترك الصلوة حرام يعاقب عليه والمكروه لا يعاقب عليه فلا يكون الامر يقتضى كراهة ضده وفيه شئ فان المكروه قد يعاقب عليه اذا كانت الكراهة للتحريم ره



في فصل بده الصلوة اعلم ان الامر اما مطلق عن الوقت او مقيد به وهو اما مضيق
او موسع والمضيق يحرم ضده بالاتفاق كالصلوة في اخر الوقت والموسع لا يحرم
ضده بالاتفاق كالصلوة في اول وقتها لكن التحريم في المضيق ليس مضاف الى الامر
عند فخر الاسلام بل هو مضاف الى التفويت لان الامر لما لم يكن موضوعا له
لا يكون مقصودا به فلا يفيده بخلاف التفويت لانه لكونه مخالفا للشرع حرام فيصح
اثبات التحريم به وبهذا تبين الفرق بين قول الجصاص ومختار فخر الاسلام فانه
يجعل التحريم مضافا الى التفويت فما لم يكن تفويتا لا يفيده وانما يقتضي الكراهة
والجصاص يجعله مضافا الى نفس الامر وهو لا يصلح لذلك واما الامر المطلق فكما انه
على الفور عند الجصاص يحرم ضده منهيا لان الاشتغال بالضد تفويت المامور به
لا محالة وعندنا لما كان على التراخي لم يجعل كذلك ولهذا اي ولان النهي يقتضي سنية
الضد قلنا ان المحرم لما نهي عن لبس المخيط بقوله عليه السلام لا يلبس المحرم القباء
والقميص والسراويل الحديث كان من السنة لبس الازار والرداء لانه لما نهي
المخيط كان مامورا بلبس غير المخيط فان قلت السنة لا تثبت الا بالفعل
لا ببيان كون الشيء اولى قلت ليس المراد من كون الضد سنة ان يكون قولا
او فعلا مرويا عن النبي عم بل المراد به ان يفعل بلا ترك كالسنة المؤكدة نظرا
الى كونه ضد المنهي عنه ومحصلا للمطلوب ولهذا اي ولان الامر بالشيء
يوجب كراهة ضده اذا لم يكن مفوتا لا تحريمه قال ابو يوسف ان من سجد على
مكان نجس لم تفسد صلوته لانه اي السجود على مكان نجس غير مقصود بالنهي لان
النهي عنه ثابت بالامر بالسجود على مكان طاهر وهو قوله تع فاسجدوا والمراد
السجود على مكان طاهر بالاجماع وهذا معنى قوله انما المامور به فعل السجود على
مكان طاهر والسجود على مكان نجس لا يوجب فوات المامور به فاذا
اعاده على مكان طاهر جاز عنده فيكون مكروها لا مفسدا وقالا الساجد
على النجس بمنزلة الحامل اي للنجس لانه اذا سجد على النجس صار ما كان صفته صفة
لوجهه فيكون بمنزلة الحامل والتطهير عن حمل النجاسة فرض دائم في جميع اجزاء
الصلوة بدلالة قوله تع وثيابك فطهر اي للصلوة فيصير ضده مفوتا للفرض

(هامش: فثبت به سنية لبسهما لانهما ادنا ما يقع به الكفاية عن لبس غير المخيط)

(هامش: قوله لانه لما نهي عن لبس المخيط كان ا ه ولقائل ان يقول انه لا يقول بمفهوم المخالفة في الادلة فكيف ثبت لبس غير المخيط ويمكن ان يجاب بان هذا ليس من المفاهيم الممتنعة عندنا فانها محصورة في مفهوم اللقب والشرط والصفة وليس هذا واحدا منها فتامل ره)

(هامش: قوله اي السجود على مكان نجس غير مقصود بالنهي لانه انما نهي عن ذلك لان انما نهي عن السجود على مكان نجس اقتضاء من حيث ان المطهر الثياب والمكان لغيره وكذا لان النهي عن ذلك انما ثبت ضرورة الامر بالسجود على الطاهر بالمكان الطاهر بالاجماع والسجود على المكان النجس لا يفوت المامور به وهو فعل السجود على مكان طاهر لامكان ان يعيده على مكان طاهر فاذا اعاده على مكان طاهر جاز وسقط عنه الفرض ويكون مكروها لا مفسدا ره)

(هامش: قوله قلت الحرام داخل في الفرض او في الواجب لان الحرام ان ثبت تركه بدليل قطعي فهو فرض العمل ليس احدا الى الحرام بل الى تركه بعيدان طرف الترك في الحرام داخل في الفرض او الواجب وطرف الترك في المكروه داخل في السنة غاية الامر ان يكون طرف الفعل في الحرام والمكروه غير ماخوذ في الحصر ولا باس به اذ الفرض انما هو عدم خروجهما عنه بالكلية طرفي كان وعلى هذا يكون المراد بلفظ ما في تعريف الفرض والواجب ما يعم الفعل والترك عرس)

للفرض كما في الصوم اي كما ان الكف عن قضاء الشهوة فرض في الصوم والصوم
يفوت بالاكل في جزء من وقته وكذلك الكف عن حمل النجاسة فيصير فاتيانا بالسجدة
على مكان نجس فيفسد صلوته **فصل** المشروع على نوعين المشروع ما جعله الله تعالى
شريعة لعباده اي طريقة يسلكونها عزيمة بالجر بدل الكل من الكل وبالرفع خبر مبتدأ
محذوف وهي اسم لما هو اصل منها اي من المشروعات والمراد به ما ثبت ابتداء
باثبات الشارع حقا له غير متعلق بالعوارض هذا بيان لاصالتها اي انه قيد
يدخل في التعريف ما يتعلق بالفعل كالعبادات وما يتعلق بالترك كالمحرمات
اعلم ان انحصارها على نوعين مذهب فخر الاسلام ومتابعه المصر ومن الاصوليين
من لم يجعلها منحصرة فيهما وقالوا العزيمة ما لزم العباد بايجاب الله تع كالعبادات
والرخصة ما وسع على المكلف فعله لعذر مع قيام السبب المحرم فخرج المندوب والكراهة
عن العزيمة من غير دخولهما في الرخصة وهي اي العزيمة اربعة انواع وجه انحصار العزيمة
لانه اما ان يكفر جاحده اولا والاول هو الفرض والثاني لانه اما ان يعاقب بتركه
اولا والاول هو الواجب والثاني لانه اما ان يستحق تاركه الملامة اولا والاول
هو السنة والثاني النفل فان قلت يخرج عن هذا الحصر الحرام والمكروه والمباح
قلت الحرام داخل في الفرض او في الواجب لان الحرام ان ثبت تركه بدليل
قطعي فهو فرض كشرب الخمر او ظني فهو واجب كترك اللعب بالشطرنج والمكروه
داخل تحت السنة لان تركه سنة والمباح داخل في النفل فريضة وهي ما لا يحتمل
زيادة ولا نقصانا لكونها مكتوبة في اللوح المحفوظ على وجه لا يحتمل التغيير الى زيادة
ولا نقصان ثبت بدليل لا شبهة فيه اي دليل قطعي بمعنى الشيء والجملتان صفتان
لها وهذا التعريف ليس بمانع لشموله لبعض المباحات والنوافل الثابتة بدليل
لا شبهة فيه كقوله تع فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فاذا قضيت الصلوة فانتشروا
فاذا حللتم فاصطادوا والمختار في تعريفه انه الحكم الذي ثبت بدليل قطعي يستحق
تاركه تركا كليا بلا عذر العقاب كالايمان والاركان الاربعة وهي الصلوة
والزكوة والصوم والحج وحكمه اي حكم الفرض اللزوم علما اي حصول العلم القطعي
بثبوته وتصديقا بالقلب اي يجب اعتقاد حقيته وهذا ليس بتفسير لقوله علما

(هامش: قوله عزيمة بالجر بدل الكل من الكل باعتبار النوع الثاني لانه بدل مفصل من مجمل وقال بعض مشايخنا المحققين من ان اعراب مثل ذلك بدل البعض من الكل فهو غلط ره)

(هامش: قوله هذا بيان لاصالتها لا انه قيد في التعريف لكن ان يقول لم لا يجوز ان يكون قيدا ويحترز به عن الرخصة مع ان البيان يستلزم الخفاء في التعريف وهو مفسد والجواب ان المراد نفي عموم منافي التعريف من قوله الاصل وهو بيان والتفسير للاصالة لان معنى الاصالة عدم التعلق بالعوارض وهو يجوز اخراج الرخصة بالمبين لكن الاولى اخراجها بالمبين لما عرفت ان الحكم يضاف الى المفسر والمبين لا الى المفسر ره)

(هامش: قوله فريضة بالرفع على انه خبر مبتدأ محذوف وبالجر على انه بدل من اربعة ره)

(هامش: قوله او ظني فهو واجب وان كان كترك ما قيل فيه لا باس فهو سنة او فعل عرس)

مطلب العزيمة

٩٥

او لا يحصل التصديق بنفس العلم وعملا بالبدن اي يجب عمله بالبدن حتى يكفر
بسكون الكاف اي ينسب الى الكفر من اكفره اذا دعاه كافرا جاحده ويفسق
تاركه بلا عذر احترز به عن الاكراه الا ان يكون تركه على وجه الاستخفاف فح يكفر لان
الاستخفاف بالشرائع كفر وواجب وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة كصدقة الفطر
والاضحية وتعيين الفاتحة فان كلا منها ثبت بخبر الواحد وحكمه اللزوم عملا
اي يجب اقامته كاقامة الفرض لا علما على اليقين اي لا يجب اعتقاد لزومه
قطعا حتى لا يكفر جاحده ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الآحاد بان لا يرى
العمل بها واجبا واما متاولا فلا يفسق اذ تركه بمعنى ادى اجتهاده اليه فقال
هذا الخبر غريب او ضعيف او مستنكر او مخالف للكتاب لا يفسق بتركه لان التاويل
من سيرة السلف والمصنف لم يتعرض لما اذا تركه تهاونا بلا استخفاف ولا تاويل فذكر في
الكشف الصحيح انه يفسق تاركه لا استخفافا ولا متاولا لان الدلائل القطعية
دلت على وجوب العمل بخبر الواحد فان قلت الواجب كما يثبت بخبر الواحد
ثبت بالمشهور وبالكتاب المأول فما وجه تخصيصه بخبر الواحد قلت هذا حكم
على الغالب فان عامة الواجبات تثبت به وجعل الشافعي الفرض والواجب مترادفين
لان الفرض لغة هو التقدير سواء كان مقطوعا به او مظنونا جوابه معلوم مما ذكرنا
وسنة وهي الطريقة المسلوكة في الدين التي يطالب المكلف باقامتها من غير
قوله وسنة بالرفع او النصب بالعطف اي على فريضة او واجب مجمع مآثر رح
افتراض ولا وجوب احترز بقوله يطالب عن النفل وبقوله من غير افتراض ولا
وجوب عن الفرض والواجب اهمل المصنف هذه القيود اعتمادا على فهمها مما
ذكر في حكمها وهو قوله وحكمها ان يطالب المرء باقامتها من غير افتراض ولا وجوب
الا ان السنة هذا استثناء منقطع بمعنى لكن من قوله وحكمها ان يطالب المرء
يعني لكن لفظ السنة عند الاطلاق قد تقع على سنة عليه السلام وغيره من الصحابة
رض لانهم اعلام في الدين وطريقهم يكون طريقة مسلوكة في الدين وقد قال عم عليكم
بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين وقال الشافعي مطلقها طريقة النبي عم لانه هو المتبع
على الاطلاق فلفظ السنة عند الاطلاق لا يحمل الا على سنته وما ذكروا من
الحديث لا يلزمنا لانا لا ننكر جواز اطلاقها مع التقييد وكلامنا في لفظ السنة مطلقا

قوله وعملا بالبدن اي يجب اقامته بالبدن اذ الكلام مما يتعلق بكيفية العمل رح

قوله لان الاستخفاف بالشرائع كفر يعني الشرائع القطعية فلا ينافي ما يجيء من ان موجب الاستخفاف بخبر الواحد هو التضليل لا التكفير عمر

قوله ويفسق بضم الياء وتشديد السين المهملة اي ينسب الى الفسوق تاركه اي تارك العمل به من غير عذر واستخفاف اذ الفسق هو الخروج عن طاعة الله بارتكاب المعصية ولا يكون كافرا لبقاء الاعتقاد على حاله اما اذا تركه مستخفا يكفر لان الاستخفاف بالشرائع كفر رح

قوله وهي الطريقة الخ السنة لغة مطلق الطريقة مرضية كانت او غير مرضية بدليل قوله عم من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيمة ومن سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها الى يوم القيمة وفي الشريعة اسم للطريقة المرضية المسلوكة في الدين من غير افتراض ولا وجوب ولكائن ان يقول هذا التعريف غير مانع لصدقه فالاولى هي الطريقة المسلوكة في الدين من غير التزام على سبيل المواظبة وهذا التعريف هو السالم رماركه

مطلقا رجح صاحب الميزان هذا القول وهي اي السنة نوعان سنة الهدى
وهي التي اخذها لتكميل الدين وتاركها يستوجب اساءة اي جزاء اساءة وهو
اللوم والعتاب او سمي جزاء الاساءة اساءة كقوله تع وجزاء سيئة سيئة مثلها
كالجماعة والاذان والاقامة حتى قال محمد اذا اصر اهل مصر على ترك الاذان
والاقامة امروا بهما وان ابوا يقاتلون بالسلاح لان ترك ما هو من اعلام الدين
استخفاف بالدين وزوائد اي النوع الثاني من السنن الزوائد وهي التي اخذها
حسن وتاركها لا يستوجب اساءة وكراهة كسير النبي عليه السلام في لباسه وقيامه
وقعوده وتطويل الركوع والسجود ونحوها ونفل وهو ما يثاب المرء على فعله
من غير ايجاب ولا يعاقب على تركه وههنا كلام من وجهين احدهما انه كان
ينبغي ان يعرف النفل اولا ثم يذكر حكمه وانت ترى انه عرفه بحكمه وقد عرفه بعضهم
بانه هو العبادة المشروعة لنا لا علينا وبالقيد الاخير خرج السنة لانها طريقة
النبي عم وسبيلها الاحياء فكان حقا علينا فعوتبنا على تركها ثم قال في حكمه انه
يثاب على فعله ولا يذم على تركه وثانيهما كان ينبغي ان يقول ولا يعاتب بالتاء
او يقول ولا يذم على تركه كما قال صاحب التقويم لانه لا يلزم من نفي العقاب
نفي الذم ولا نفي العتاب والزائد على الركعتين للمسافر نفل لهذا اي لاجل انه
يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه فان قلت صوم المسافر يصدق عليه
حكم النفل مع انه لو اداه يقع فرضا قلت المراد من الترك الترك مطلقا وصوم المسافر
ليس كذلك لانه لو ادرك عدة من ايام اخر ولم يقضه يعاقب عليه فلم يكن نفلا
فان قلت الزيادة على الآيات الثلث في القران في الصلوة يقع فرضا
مع ان حد النفل صادق عليه قلت لا نسلم انها قبل التحقق يقع فرضا بل هي نفل
ولكنها تنقلب فرضا بعد تحققها لدخولها تحت عموم الامر وهو قوله تع فاقرؤا
كانقلاب النافلة فرضا بعد الشروع وقال الشافعي لما شرع النفل على هذا
الوصف وهو عدم اللزوم وجب ان يبقى كذلك ولا يلزم بالشروع وحل له
تركه لان حقيقة الشيء لا تتغير بالشروع ولو اتمه صار مؤديا للنفل لا مسقطا
للواجب وقلنا ان ما اداه وجب صيانته وحفظه من الابطال لان العمل

وهو جزاء النفل

وقال ابو يوسف المقاتلة بالسلاح عند ترك الواجبات دون السنن عمر

قوله وبالقيد الاخير خرج السنة لان الفرض والواجب ايضا انما يخرجان به وانما قصر التعرض على ذلك لكونه اخفى لاجل الاشتباه عمر

قوله لانه لا يلزم من نفي العقاب نفي الذم ولا نفي العتاب مع ان الحكم في النفل عدم الذم والعتاب ايضا كما اشير اليه فوجه الحصر عمر

صار حفا نته م ولهذا لو مات في اثناء الصلوة كان مثابا عليه ولا سبيل اليه
اي الى حفظه الا بالزام الباقي فوجب الاتمام عليه ضرورة صيانة حق الغير ولان
المؤدي لو نظر اليه يلزم الباقي ولو نظر الى غير المؤدي لا يلزم لانه نفل كما قال
الشافعي فرجح المؤدي لانه موجود والباقي معدوم فان قلت ان كان المؤدي
عبادة فلا حاجة الى الزام الباقي وان لم يكن عبادة فلا وجه لكونه حقا نته
ومسلما اليه قلت انه عبادة لما تقدم ولئلا يلزم تركب الشيء من منافيه وانما
الزم الباقي لكونه شرطا لبقائه عبادة لا لكونه عبادة وقال الله تعالى ولا تبطلوا
اعمالكم وعدم ابطاله بالزام الباقي لان المؤدي فعل من الصلوة على معنى انه يعتبر
مع غيره صلوة فيكون عبادة من هذا الوجه ولكن باعتبار انه جزء لا يتجزى لا حكم
له بدون الاجزاء الباقية وكل جزء عبادة متعلقة بما قبله وبما بعده ضرورة الاتحاد
وجعل كل جزء تقدم عليه شرطا لانعقاده عبادة ووجود الباقي شرطا لبقائه عبادة
فان قلت الامتناع عن اداء الباقي لا يكون ابطالا لان الابطال فيما مضى
من الافعال محال لانه عرض فكما وجد انقضى فلا يتصور فيه التغيير بعد الانعدام و
لكنه اذا امتنع فات عنه وصف العبادة فلا يكون مضافا الى فعله كمسافر صلى الظهر
لا يحل له ابطالها بل يحل له اقامة الجمعة وبطلان الظهر يكون ضمنيا فلا يعتبر قلت
الامتناع عنه ابطال لانه لما اتى بما يناقض العبادة فسدت الاجزاء المتقدمة
وابطال الظهر المؤداة غير منهي عنه لانه ابطله ليؤدي احسن منه كما هدم المسجد ليبنى
احسن منه والاعمال المتقدمة اعطى لها حكم الجواهر ولهذا ابطلها الردة بالاجماع
اي الشروع في النفل كالنذر في كونه موجبا لمعنى في غيره اذ الجزء المؤدي بمنزلة
المنذور من حيث ان كل واحد منهما صار حقا نته م اما المؤدي فلما ذكرنا واما المنذور
فلانه صار سه م بالتسمية لا فعلا وما وقع نته م فعلا اقوى مما صار له بالتسمية لان
المنذور لم يصر موجودا مسلما الى صاحب الحق وما صار له م بالتسمية لم يوجد بعد لان
الايجاب بمنزلة الوعد ثم لما وجب لصيانته اي لصيانة المنذور ابتداء الفعل
الذي هو اقوى الامرين في الايجاب فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل
وهو المشروع فيه الذي هو اقوى الامرين في الضرورة سه م بقاؤه اي بقاء الفعل

ان العمل بالشروع صار حقا نته م

قوله وانما الزم الباقي هذا دفع لما اورده السائل على المزيد الاول كما هو قاعدة المجيب عن السؤال المزدوج من انه اذا اختار احد الشقين يدفع ما اورده عليه رح

قوله وكل جزء عبادة متعلقة بما قبله وبما بعده هذا شان الاجزاء المتوسطة ويعلم منه شان الجزء الاول ايضا فتدبر

قوله كمسافر لا يحل له ابطالها لانعدام شرط بقائها على وصف العبادة

قوله قلت ان الامتناع عنه ابطال لانه لما اتى بما يناقض العبادة فسدت الاجزاء المتقدمة قيد بالمسافر لان غير المسافر اذا صلى الظهر قبل الجمعة جاز مع كراهة التحريم وهو مامور بنقضه بالذهاب اليها لانه مامور باداء الجمعة حتما منهي عن اداء الظهر بخلاف المسافر فانه رخص له تركها وفعلها رح

قوله الذي هو اقوى الامرين في الايجاب يريد ايجاب ابتداء الفعل اقوى من ايجاب بقائه لما تقرر ان البقاء اسهل من الابتداء

الفعل الذي هو ادنى الامرين اولى لان البقاء اسهل من الابتداء حتى اشترط
الشهود في ابتداء النكاح دون بقائه ورخصة وهي اربعة انواع عرف ذلك
بالاستقراء او يقال اطلاق اسم الرخصة اما ان يكون بطريق الحقيقة او المجاز وكل
منهما اما ان يكون له صفة الاولوية في اسم الرخصة او لا فانقسم على اربعة الفروق
نوعان من الحقيقة احدهما احق من الاخر يجوز ان يكون احق افعل التفضيل من حق الشيء
اذا ثبت اي احدهما في كونه حقيقة اقوى من الاخر كذا قاله شارح والقائل ان
يقول كون الشيء حقيقة في معنى لا يقبل التشكيك حتى يكون اقوى والجواب انه من
حق لك ان تفعل كذا اي انت خليق به ليصح اطلاق اسم الرخصة على احدهما
من الاخر والتسمية توصف بالمناسبة وانما كان انسب لان الرخصة بمقابلة العزيمة
فمهما كانت العزيمة اقوى كان الرخصة ونوعان من المجاز احدهما اتم من الاخر
اي الحمل في كونه مجازا فان قلت التقسيم اما تقسيم الكلي الى جزئياته او الكل الى اجزائه
والظاهر ان هذا التقسيم ليس من القسم الثاني ولا من القسم الاول ايضا لان
شرط الكلي صدقه على جزئياته بالحقيقة والرخصة ليست كذلك لانها صادقة على
القسمين الاخيرين مجازا قلت المقسم ما يطلق عليه اسم الرخصة فاما احق نوعي
الحقيقة فما استبيح كان المناسب ان يعرف اولا اتم القسم ولكن جمعهما في تعريف واحد
غير ممكن لانهما بين مجاز وحقيقة والمراد من الاستباحة ان يعامل معاملة المباح في سقوط
المؤاخذة لا انه يصير مباحا مع قيام المحرم اي السبب المحرم احترز به عن مثل الصيام
في الظهار عند فقد الرقبة فانه استبيح لعذر وهو فقد الرقبة ولكن لا مع محرمه
ويكون في الرخصة من القسم الرابع وقيام حكمه وهو الحرمة فلا يلزم من سقوط المؤاخذة
ثبوت الاباحة فان الكبيرة اذا عفيت عن مرتكبها لا تصير مباحة مع عدم المؤاخذة
عليها ولما كان الحرمة مع سببها قائمين في هذا القسم كانت الرخصة احق كالمكره
اي مثل ترخص المكره بما يخاف على نفسه او على عضو منه على اجراء كلمة الكفر فانه
رخص له الاجراء على اللسان وقلبه مطمئن بالايمان لان حقه في نفسه يفوت
عند الامتناع صورة ومعنى اما صورة فبتخريب البنية واما معنى فبزهوق الروح
وفي الاقدام عليها لا يفوت حق الله تعالى معنى لان الركن الاصلي وهو التصديق

قوله فبزهوق الروح اي خروجه من البدن

قوله قلنا المقسم ما يطلق عليه اسم الرخصة اي سواء كان بطريق الحقيقة او المجاز وح يكون من تقسيم الكلي الى جزئياته هذا هو المراد من هذا الجواب وهو جواب في الجملة ولا يخفى على متامل انه لا يدفع السؤال لان التقسيم لا يكون احد القسمين وهذا ليس احدهما رح

المباح

قايم وافطاره في رمضان يعني اذا اكره الصايم على الافطار يباح له الافطار
لانه اذا امتنع فقتل تفوت حقه صورة ومعنى واذا اقدم على الفطر تفوت
حق الله تع صورة لا معنى لانه يفوت الى بدل هو القضاء وكان له رخصة في
الفطر لرجحان حقه واتلافه مال الغير اي اذا اكره على اتلاف مال الغير رخص له
ذلك لرجحان حقه في نفسه وحق الغير لا يفوت معنى لانجباره بالضمان وترك
الخايف على نفسه الامر بالمعروف وترك عطف على المكره في قوله كالمكره وقوله
الامر مفعول للترك يعني اذا خاف التلف على نفسه يرخص له بترك الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر لانه لو اقدم يفوت حقه صورة ومعنى ولو ترك
يفوت حق الله تع صورة لا معنى لان اعتقاد حرمة الترك باق وجنايته على
الاحرام اي وكجناية المكره المحرم على احرامه وتناول المضطر مال الغير اي وكتناول
الشخص المضطر بان اصابته مخمصة حيث رخص له تناول طعام الغير بالضمان
لما مر من ان حقه فايت صورة ومعنى اذا لم يتناوله وحق الغير فايت صورة و
حكمه
اي حكم هذا النوع من الرخصة ان الاخذ بالعزيمة اولى لبقاء المحرم والحرمة جميعا حتى
لو صبر يعني لو تحمل ما اكره به وامتنع عما هو الرخصة وقتل كان شهيدا اي مثابا بثواب
الشهيد لكونه باذلا لنفسه لاقامة حق الله تع ذكر محمد في مسئلة اتلاف مال الغير لو امتنع
عن اطاعة المكره وقتل كان ماجورا ان شاء الله تع انما استثنى لانه لم يجد فيها نص
بل قاله بالقياس على الاكراه على الافطار وليس هذا كالاكراه على الافطار لان الامتناع
عن الاتلاف ههنا لا يرجع الى اعزاز الدين ولقايل ان يقول فيه احتراز عن هتك
حرمة من محارم الله تع فيكون فيه اعزاز الدين لا محالة فالحق ان الاستثناء لكونها
ثابتة في القياس لا لكونها ليست كالاكراه من كل وجه لان ذلك ليس بلازم في
القياس كما يجيء والثاني اي النوع الثاني من الرخصة ما استبيح مع قيام السبب اي
السبب المحرم الموجب لحكمه لكن الحكم تراخى عنه اي عن السبب الى زمان زوال
العذر فمن حيث ان السبب قايم كانت الرخصة حقيقة ومن حيث ان الحكم
متراخ غير ثابت في الحال كان هذا القسم دون القسم الاول كالمسافر اي
كافطار المسافر مع قيام السبب وهو قوله تع فمن شهد منكم الشهر فليصمه وحكمه

قوله فالحق ان الاستثناء لكونها ثابتة بالقياس كما في الشرح الاكملي
وفيه بحث اذ لا نهاية للاحكام الثابتة بالقياس ولم يصدر
من محمد وغيره التقييد بالاستثناء فيها فلا بد من بيان وجه تخصيص
هذه الصورة عزمي

و هو وجوب اداء الصوم تراخي الى ادراك عدة من ايام اخر وحكمه اي حكم
هذا النوع ان الاخذ بالعزيمة اي العمل بها اولى لكمال سببه وهو شهود الشهر
حتى كان الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا خلافا للشافعي وتردد في
الرخصة بالجر هذا دليل ثان على اولوية العزيمة اي في معنى اليسر حيث انه لم يتعين
كونه في الفطر لان الفطر وان كان فيه راحة لكن فيه معنى العسر وهو انه يتفرد بالصوم
في القضاء ويأكل ساير الناس فالعزيمة تؤدي معنى الرخصة من وجه لان صوم المسافر
وان كان عسيرا لكون السفر قطعة من النار ولكن فيه يسر من حيث شركته لساير الناس
في الصوم فان البلية اذا عمت طابت واذا تخففت المعارضة بينهما يرجح جانب
اداء الصوم لكونه عاملا لله تع والمترخص بالفطر عامل لنفسه وكان الاول اولى
حال
الا ان يضعفه الصوم استثناء من قوله الاخذ بالعزيمة اولى يعني اذا اضعفه الصوم
كان الفطر اولى ولو صبر حتى مات كان اثما لانه لو بذل نفسه لاقامة الصوم
كان قاتلا لنفسه من غير تحصيل المقصود بالصوم وهو الارتياض لخدمة المولى
واما اتم نوعي المجاز فما وضع عنا اي الذي سقط عنا ولم يشرع في حقنا من الاصر
وهو الاعمال الشاقة كقتل النفس في التوبة وقطع الاعضاء الخاطئة وعدم
جواز صلوتهم في غير المسجد وعدم التطهير بغير الماء وحرمة اكل الصايم بعد النوم
ومنع الطيبات عنهم بالذنوب وكون الزكوة ربع مالهم وكتابة ذنب
الليل على الباب بالصبح والاغلال وهي المواثيق اللازمة لزوم الغل كما
عهد
روي ان بني اسرائيل اذا قاموا يصلون لبسوا المسوح وغلوا ايديهم الى اعناقهم
بلا اس
وربما ثقب الرجل ترقوته وجعل فيها طرف السلسلة واوثقها الى السارية
لحبس نفسه على العبادة فهذه الامور رفعت عن هذه الامة تكريما للنبي عم
فسمي ذلك اي ما حط عنا من الاصر والاغلال التي وجبت على من قبلنا رخصة
مجازا لان الاصل وهو العزيمة وهي الاصر والاغلال لم يبق مشروعا اي لم
يجب
علينا وسقط عنا تخفيفا بالنظر الى غيرنا والنوع الرابع من انواع الرخص ما سقط
عن العباد باخراج سببه من ان يكون موجبا للحكم في محل الرخصة مع كونه اي مع
اي الوقت
اي اتمام الصلوة
ذلك الساقط مشروعا في الجملة اي في بعض الاوقات فمن حيث انه سقط في محل الرخصة

قوله وهو شهود الشهر فيه تسامح لان الكلام في حكم هذا النوع لا في
المثال المخصوص وهو افطار المسافر عزمي

قوله الا ان يضعفه الصوم [illegible] ان يكون الفطر اولى مطلقا
لان النفس عدوة [illegible]
[illegible]
[illegible] اه

قوله وهو الاعمال الشاقة لو زاد عليه بان قال وهو الاحكام المغلظة او
قال
لفظ الاعمال بالاشياء لكان اولى لان بعض ما ذكر ليس من
الاعمال عزمي

قوله وربما ثقب الرجل ترقوته هي بفتح التاء وسكون الراء
وضم القاف وفتح الواو عظم فيما بين ثغرة النحر والعاتق
من الجانبين والسارية الاسطوانة عزمي

كان نظير القسم الثالث لما كان مجازا الذي في مقابلته عزيمة ومن حيث انه بقي السبب والحكم مشروعا في الجملة اخذ شبها بالحقيقة ولكن جهة المجاز غالبة لان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبهة الحقيقة بالنظر الى غير محلها فكان جهة المجاز اقوى

لقصر الصلوة في السفر هذا مثال ولكنه غير مناسب لان القصر في السفر ليس مما سقط عن العباد مع كونه مشروعا في الجملة فكان المناسب ان يقول كالاتمام للصلوة في السفر لان الاتمام سقط عن العباد لا القصر ويمكن ان يوجه كلامه بتقدير مضاف تقديره اسقاط لان ترك ما اسقطه الشرع هو الشبيه بالرخصة المسمى بها مجازا لانه هو المستباح لا نفس ما سقط وقوله كالقصر مثال لترك ما سقط

اعلم ان قصر الصلوة في السفر رخصة اسقاط عندنا وقال الشافعي رخصة حقيقة والعزيمة هي الاربع بقوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا وهذا يفيد الاباحة لا الايجاب ولنا ما روي انه عم قال هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته هذه اشارة الى الصلوة المقصورة والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض فيتم بغير قبول ولهذا لو قال ولي القصاص لمن عليه القصاص تصدقت به عليك سقط القصاص من غير قبول والجواب عنه ان نفي الجناح عنهم لتطييب انفسهم لانهم كانوا في مظنة ان يخطروا ببالهم ان عليهم نقصانا في القصر وسقوط حرمة الخمر والميتة في حق المضطر والمكره بقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه استثنى حالة الضرورة من الحظر فافاد الاباحة كانه قال انهما محرمتان في حالة الاختيار مباحتان في حالة الاضطرار فان قلت يشكل هذا بقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان فانه استثناء من الحظر مع انه لا يفيد الاباحة قلنا انه استثناء من الغضب او التقدير من كفر بالله من بعد ايمانهم فعليهم غضب من الله الا من اكره فانتفاء الغضب لا يدل على ثبوت الحل ولهذا لو صبر يكون شهيدا وقال بعض العلماء وهو رواية عن ابي يوسف والشافعي لا يسقط ولكن لا يؤاخذ بها كما في الاكراه على الكفر متمسكين بقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم دل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة الا انه رفع المؤاخذة عليه وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا حلف لا يأكل حراما

حراما وشرب خمرا حالة الاضطرار فعندهم يحنث وعندنا لا يحنث والجواب عنهم ان اطلاق اسم المغفرة مع الاباحة باعتبار ان الاضطرار المرخص للتناول يكون بالاجتهاد وعسى يقع التناول زائدا على قدر الحاجة لان من ابتلي بهذه المخمصة يعسر عليه رعاية قدر الحاجة وسقوط غسل الرجل في مدة المسح لان استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث الى القدم واذا لم يحل الحدث لا يجب الغسل والمسح شرع للتيسير ابتداء لا ان الواجب عن غسل الرجل يتأدى به ولهذا اشترط ان يكون الرجل طاهرة وقت اللبس ولو كان الغسل يتأدى بالمسح لما اشترط ذلك

فصل الامر والنهي باقسامهما من الامر الموقت والمطلق وكونه واجبا موسعا او مضيقا وغير ذلك والنهي عن الامور الشرعية والحسية وكونه قبيحا لعينه ولغيره ونحو ذلك لطلب الاحكام المراد بها الامور المحكوم بها وهي العبادات وغيرها لان الطلب لا يتعلق بنفس الحكم بل بالمحكوم به ويمكن ان يقال الحكم صار علما للمحكوم به عرفا المشروعة ولها اي للاحكام اسباب في المراد بها العلل الشرعية مجازا لا الاسباب الحقيقية التي لا يضاف اليها وجود الاحكام تضاف ليها اي الاحكام الى الاسباب من حدوث العالم بيان للاسباب والوقت وملك المال وايام شهر رمضان والرأس الذي يمونه ويلي عليه والبيت والارض النامية بالخارج تحقيقا او تقديرا والصلوة وتعلق بقاء المقدور بالتعاطي الى هنا اشارة الى الاسباب للايمان هذا شروع الى عد المسببات الى قوله والمعاملات على طريق اللف والنشر يعني سبب وجوب الايمان بالله من حدوث العالم لانه يدل على الصنعة وهي تدل على الصانع كما قال عمر رض البعرة تدل على البعير واثار المشي تدل على المسير وهذا الهيكل العلوي والمركز السفلي اما يدلان على الصانع العليم الخبير والصلوة هذا متعلق بقوله الوقت يعني سبب وجوب الصلوة بايجاب الله في حقنا الوقت ولهذا تضاف اليه ويقال صلوة الفجر ونحوها والزكوة يعني سبب وجوب الزكوة ملك المال وهو النصاب المغني النامي الزائد عن قدر الحاجة والصوم يعني سبب وجوبه شهر رمضان بدليل الاضافة اليه وتكرره بتكرره الا ان الله تعالى لما اخرج الليل عن محلية الصوم بقوله فالآن باشروهن

ن الذي اسقطه الشرع هو الاتمام وتركه هو القصر ٢٢

والفرق بين رخصة الحقيقة ورخصة الاسقاط ان الاول يثاب فيه في العمل بالعزيمة والثاني لا يثاب

وكلوا واشربوا الى الايام محل للصوم وصدقة الفطر اي سبب وجوبها على المسلم
الرأس الذي يمونه اي يقوم بكفايته ويلي عليه واضافتها الى الفطر مجاز لانه شرطه
والحج بيت سبب وجوب الحج البيت بدليل اضافته اليه والعشر يعني سبب وجوب
العشر الارض النامية بالخارج تحقيقا اي الارض التي فيها شيء من الزرع حقيقة
حتى لا يجب او اصطلم الزرع آفة ولهذا يضاف اليها فيقال عشر الارض وتكرر
الوجوب بتكرر النماء والخراج اي سبب وجوب الخراج الارض النامية بالنماء التقديري
بالتمكن من الزراعة وعدم زرعها والطهارة اي سبب وجوب الطهارة للصلوة
قوله وعدم زرعها فيه ماهو والظاهر الى ان الوصلية ساقطة من قلم الناسخ ولفظ عدم على صيغة الفعل عزمي
حتى يقال طهارة الصلوة غير انها لا تجب الا على المحدث والمعاملات اي سبب
شرعية المعاملات تعلق البقاء المقدر بالتعاطي اي سببها توقف بقاء العالم المقدر
بقدر الله الى يوم القيمة على تعاطي الناس بعضهم لبعض الاشياء التي يحتاجون
اليها لان بقاء العالم ببقاء الانسان وبقاؤه يكون بالتناسل لا زدواج
وهو يحصل بالمال والمال بالمعامل واسباب العقوبات والحدود وقيل هذا
عطف البيان لان العقوبات هي الحدود ولكن الاولى ان يقال هو من قبيل
قوله تنزل الملائكة والروح لان العقوبات اعم من الحدود فان القصاص والجزية
وغيرهما عقوبات وليس بحدود والكفارات ما نسبت العقوبات
والكفارات اليه من قتل العمد بيان لما هو سبب القصاص وزنا اي سبب
الرجم زنا المحصن وسبب جلد المائة زنا غير المحصن وسرقة اي سبب قطع اليد
وامر دائر بين الحظر والاباحة اي يكون مباحا من وجه ومحظورا من وجه آخر لمعنى
الكفارات دائرة بين العبادة والعقوبة اما معنى العبادة فلانها تؤدى
بالصوم ولا تشترط فيها وفوض اداؤها الى من وجبت عليه واما معنى العقوبة فلانها
لم تجب ابتداء بل وجبت جزاء على ارتكاب المحظور فوجب ان يكون سببها
دائرا بين الحظر والاباحة ليكون معنى العبادة مضافا الى صفة الاباحة ومعنى
العقوبة مضافا الى صفة الحظر كالقتل خطاء فانه من حيث الصورة رمي الى الصيد
وهو مباح وباعتبار ترك التثبت هو محظور لانه اصاب آدميا والافطار
عمدا في رمضان فانه مباح من حيث انه يلاقي ما هو مملوكه ومحظور من حيث انه

قوله وامر دائر بين الحظر والاباحة هذا بيان ما نسب اليه الكفارات رح

قوله وفوض اداؤها الى من وجبت عليه اي فوض اداء الكفارة الى من وجبت عليه العبادة عزمي

قوله جناية يلاقي ما هو مملوكه وهو نفسه عزمي

انه جناية على الصوم فيصلح سببا للكفارة وانما يعرف السبب بنسبة الحكم اليه اي
باضافة الحكم الى السبب وتعلقه به اي تعلق الحكم بالسبب لان الاصل في اضافة
قوله اي تعلق الحكم بالسبب بان لا يوجد بدونه ويتكرر بتكرره عزمي
الشيء الى الشيء ان يكون اي الشيء المضاف اليه سببا له اي للمضاف وحادثا به كما يقال
كسب فلان لان الاضافة للتمييز وهو يحصل باخص الاشياء بالحكم وهو سببه واما
يضاف الى الشرط مجازا الا ان اتصال الحكم بالسبب اتصال ثبوت واتصاله
بالشرط اتصال مجاورة فلا شك ان اتصاله بالسبب يكون حقيقة واتصاله
بالشرط يكون مجازا كصدقة الفطر وحجة الاسلام سبب الاول الرأس سبب
الثاني البيت والفطر والاسلام شرطان للوجوب هذا الذي ذكر من بيان
الاسباب طريقة المتأخرين واما المتقدمون من مشايخنا فقالوا سبب وجوب العبادة
نعم الله علينا شكرا لها فالايمان وجب شكر النعمة الوجود في النطق وكمال العقل
والصلوة وجبت شكرا النعم الاعضاء السليمة والصوم وجب شكرا النعمة قضاء
الشهوات والزكوة وجبت شكر النعم المال والحج وجب شكرا النعمة البيت باب

بيان اقسام السنة

لما فرغ عن بيان اقسام الكتاب شرع في بيان اقسام السنة
لانها تالية وهي تطلق على قول رسول الله صلى الله عليه وسلم وفعله وسكوته عند امر يعاينه
وطريقة الصحابة والحديث والخبر مختصان بالقول فلهذا قال اقسام السنة ولم
يقل اقسام الحديث والاقسام التي سبق ذكرها من الخاص والعام وغيرهما الى قوله
واما الثابتة باقتضاء النص ثابتة في السنة وهذا الباب لبيان ما يختص به
السنن هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال اذا كانت الاقسام
المذكورة موجودة في السنة فلا حاجة الى اعادتها فلم ذكرت السنة في باب
على حدة فاجاب بان هذا الباب ليس لبيان تلك الاقسام بل لبيان
اقسام خاصة بالسنن وذلك اي ما يختص به السنن من عقد الباب لبيانه اقسام
عرف ذلك بالاستقراء الاول كيفية الاتصال بنا من رسول الله صلى الله عليه وسلم
وهو اي الاتصال اما ان يكون كاملا بلا شبهة كالمتواتر وهو الخبر الذي رواه
قوم لا يحصى عددهم ولا يتصور تواطؤهم على الكذب فهذا شرط متفق عليه
وكون عددهم غير محصى شرط عند قوم والجمهور على انه ليس بشرط فان اهل الجامع

لو اخبروا بواقعة يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصاين ويدوم هذا الحد في الاتصال
في كل وقت وهذا الشرط ايضا متفق عليه وخالفه الجصاص لان المشهور عنده
من المتواتر فيكون آخره كاوله واوله كاخره واوسطه كطرفيه يعني يكون المخبرون
في الطرفين والوسط مستويين في الكثرة وهنا شرط اخر وهو ان يكونوا
عالمين بما اخبروا علما يستند الى الحس لا الى دليل عقلي فان اهل مصر لو اخبروا
عن حدوث العالم لا يكون متواترا وشرط فخر الاسلام العدالة والاسلام لكون
الكفر والفسق مظنة الكذب وعند العامة ليس بشرط لان اهل قسطنطينية
لو اخبروا بقتل ملكهم يحصل العلم بخبرهم وان كانوا كفارا اعلم ان المصنف عرف
المتواتر بما هو شرط المخبرين وهو تسامح ولعله انما رضي بذلك لان غرضه تمييزه
وهذا المقدار كاف في ذلك وعرفه المحققون بانه خبر جماعة يفيد بنفسه العلم
بصدقه وقوله بنفسه يخرج خبر جماعة افاد العلم بالقرائن الزائدة عن الخبر كنتق
الجيوب والتعجج في الخبر بموت والده فان قلت ان العدول الى لفظ
السنة انما كان ليشمل الافعال ثم لا يصح اثبات الاقسام الاربعة فيها
ويمكن ان يقال المراد من السنة في قوله ما يختص بالسنن الحديث بطريق ذكر الكل
وارادة الجزء كنقل القران والصلوة الخمس قاله بعض الشراح لو قال كالقران
لكان اولى لانه تمثيل للمتواتر والمتواتر هو القران لا نقله فضعيف لان اتصاف
القران بالمتواتر بواسطة تواتر نقله وانه يوجب علم اليقين كالعيان اي
كما يوجبه الحس وقال قوم من المعتزلة انه يوجب علم طمانينة يعني علما يرجح جانب
الصدق وتطمئن اليه القلوب ولكن لا ينتفي توهم الكذب وهذا القول
باطل لان الانبياء ومعجزاتهم لا تثبت الا بالتواتر ثم لا يثبت العلم بنبوتهم
وهذا كفر محض وربما قال فخر الاسلام الرازي في هذه المسئلة اعتراضات واجوبة
بتدقيقات ومن البين لكل عاقل ان علمه بوجود مكة ومحمد عليه السلام اظهر من علمه
بصحة تلك الاستدلالات والتمسك بالدليل الخفي مع وجود الدليل الظاهر غير
جائز فتبين ان حصول العلم به ضروري والتشكيكات في الضروريات باطلة ثم
ان اضافة العلم الى اليقين اضافة الشيء الى مرادفه كما فعلوا مثل ذلك في
العطف

في العطف او يكون من اتصالا فيه شبهة صورة اي من حيث الخارج لا من حيث
الاعتقاد كالمشهور وهو اي ذلك الخبر المشهور ما كان من الاحاد في الاصل
اي في القرن الاول وهو قرن الصحابة رض ثم انتشر حتى نقله قوم لا يتوهم تواطؤهم
على الكذب وهم اي ذلك القوم القرن الثاني ومن بعدهم يعني القرن الثالث
والاعتبار والاشتهار يكون في القرن الثاني والثالث لا القرون التي بعدهم
فان عامة اخبار الاحاد اشتهرت في هذه القرون ولا تسمى مشهورة وانه يوجب
علم طمانينة وانه دون المتواتر فوق خبر الواحد حتى جازت الزيادة به على
الكتاب وقال الجصاص وجماعة من اصحابنا انه يفيد علم اليقين حتى يكفر جاحده عندهم
لان الامة لما تلقته بالقبول مع عدالتهم وتصلبهم في الدين كان كالمتواتر
والصحيح انه يضلل جاحده ولا يكفر لان المتواتر يخرج رواته عن العد ابتداء وانتهاء
صار بمنزلة المسموع عن رسول الله عم وتكذيب الرسول كفر بخلاف المشهور لان
تكذيبه تخطئة جماعة العلماء وهي ليست بكفر او يكون اتصالا فيه شبهة صورة
ومعنى اما الصورة فلان اتصاله بالرسول لم يثبت قطعا واما معنى فلان
الامة ما تلقته بالقبول كخبر الواحد وهو كل خبر يرويه الواحد او اثنان
فصاعدا لا عبرة للعدد فيه اي في الخبر الواحد بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر
وانما خصص الواحد والاثنين بالذكر مع ان ما بعده كان مغنيا عنه ردا لقول
من فرق وقال يقبل خبر الاثنين دون الواحد لما روي ان النبي عم لم يعمل بخبر
ذي اليدين وحده حتى سال ابا بكر وعمر رض فقالا مثل قول ذي اليدين فقبل
واجيب بان خبر ذي اليدين خبر واحد فيما تعم به البلوى وغيره من الصحابة
كان اولى بالتذكر للنبي عم وظن النبي عم انه غالط وخبر الواحد في مثل هذا
لا يقبل ثم انه يوجب العمل دون علم اليقين بالكتاب وهو قوله تعالى فلولا نفر
من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم
لعلهم يحذرون اوجب على كل طائفة خرجت من فرقة الانذار وهو اخبار
المخوف عند الرجوع اليهم والثلاثة فرقة والطائفة منها اما واحد او اثنان
فهذا يوجب العمل بخبر الواحد والاثنين اذا وجب بهما وجب بطلقا اذ لا

ولا او يكون بالنصب عطفا على قوله اما ان يكون والمراد ان يكون الاتصال
اتصالا فيه شبهة من حيث انه من الاحاد في الاصل لا معنى لان
الامة تلقته بالقبول رح

قوله وهو القرن الثاني اي التابعون قوله يعني القرن الثالث وهو
اتباع التابعين رح

فاثبت بالفصل والسنة وهي ما روي ان النبي عم قبل خبر بريرة في الصدقة فقال
عم لنا هدية ولها صدقة وبعث عليا ومعاذا الى اليمن ودحية الكلبي الى
قيصر بكتاب يدعوا الى الاسلام ولو لم يكن خبر الواحد موجبا للعمل لما بعثهم فان قلت
هذا الذي رويت في تثبيت قبول اخبار الاحاد من الاحاد فكيف جعلته
اصلا في الاحتجاج به على خصمك قلت ظهر ما رويته في الامة وتلقوه بالقبول
فجاز الاحتجاج به في تثبيت قبول خبر الواحد والاجماع وهو ان الصحابة عملوا
بالاحاد وحاجوا بها منها ما احتج ابو بكر رض على الانصار بقوله عم الائمة من قريش
فقبلوه من غير انكار فعلى هذا جرت سنة التابعين واجمعوا على قبول خبر الواحد
في امور الدين مثل الاخبار بطهارة الماء ونجاسته والمعقول ان المتواتر
لا يوجد في كل حادثة فلو رد خبر الواحد لتعطلت الاحكام وقيل لا عمل الا عن
علم وهو مذهب اهل الحديث منهم احمد بن حنبل بالنص وهو قوله تع ولا تقف
ما ليس لك به علم اي لا تتبع ما لا علم لك به فلا يوجب خبر الواحد العمل لانه
لا يوجب العلم او يوجب العلم لانتفاء اللازم هذا تعليل لقوله لا عمل الا عن علم
يعني اذا انتفى اللازم وهو العلم ينتفي الملزوم وهو العمل او لثبوت الملزوم هذا
تعليل لقوله او يوجب العلم يعني لما ثبت الملزوم وهو العمل باجماع الصحابة ثبت
اللازم وهو العلم لامتناع تحقق الملزوم بدون اللازم والجواب عن الاية لانا لا نسلم
ان المراد منها المنع عن اتباع الظن مطلقا بل المراد المنع عن اتباعه فيما هو المطلوب
منه العلم اليقين من اصول الدين وفروعه والراوي ان عرف بالفقه والتقدم
في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة جمع عبدل لان من العرب من
يقول في عبد عبدل وفي زيد زيدل او جمع عبد وضعا كالنساء للمرأة كذا ذكره الكاكي فليتدبر
وهم عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وزيد بن ثابت وابي
بن كعب ومعاذ بن جبل وعائشة وغيرهم كابي موسى الاشعري ممن اشتهر
بالفقه كان حديثه حجة يترك به القياس خلافا لمالك فانه قال القياس مقدم
على خبر الواحد لما روي ان ابن عباس لما سمع ابا هريرة يروي من حمل جنازة
فليتوضأ قال ايلزمنا الوضوء من حمل عيدان يابسة ولنا ان الخبر يقين باصله

قوله وبعث عليا رض [illegible] انه عليه الصلوة والسلام كان يرسل الافراد من اصحابه الى الآفاق لتبليغ الاحكام وايجاب قبولها على الانام فلو لم يكن خبر الواحد موجبا للعمل لما بعثهم والاستدلال بهذا اولى من الاول لجواز ان يظهر للنبي عليه السلام بصدقها على انه انما يدل على القبول دون الوجوب رح

قوله والجواب عن الاية [illegible] واجيب عنه في تفسير القاضي بان المراد بالعلم هو الاعتقاد الراجح المستفاد من سند سواء كان قطعا او ظنا واستعماله بهذا المعنى شائع [illegible]

قوله خلافا لمالك فانه قال القياس مقدم على خبر الواحد غير انه استثنى اربعة احاديث وقدمها على القياس حديث غسل الاناء من ولوغ الكلب وحديث المصراة وحديث العرايا وحديث القرعة رح

باصله لانه قول الرسول عم وانما الشبهة في طريقه وهو النقل ولهذا لو انتفعت الشبهة
كان حجة قطعا والقياس محتمل باصله ووصفه اذ كل وصف يحتمل ان يكون علة فكان
الاخذ بما ليس في اصله شبهة اولى وروي ان عمر رض ترك رايه في الجنين بحديث
الغرة في الجنين قال صاحب القواطع الشافعي حكي عن مالك ان خبر الواحد اذا خالف
القياس لا يقبل وهذا القول باطلاقه قبيح وانا اجل منزلته عن مثل هذا القول وليس
يدري ثبوته منه وان عرف الراوي بالعدالة دون الفقه اي بكون قليل الفقه
كانس وابي هريرة وسلمان وبلال وغيرهم ممن اشتهر بالصحبة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
ولم يكن من اهل الاجتهاد ان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه لم يترك
الحديث الا بالضرورة يعني الا بسبب ضرورة انسداد باب الرأي فح يترك
ويعمل بالقياس بيانه ان ضبط حديث النبي عم عظيم الخطر وقد كان النقل بالمعنى
مستفيضا فيهم والناقل انما ينقل بقدر فهمه من العبارة فاذا قصر فهمه لا يؤمن
عليه ان يفوته بعض المراد فيدخل شبهة زائدة يخلو القياس عنها فيحتاط
في مثله وترك الحديث لضرورة انسداد باب الرأي اذ انسداد باب الرأي
من كل وجه صار ناسخا للكتاب وهو قوله تع فاعتبروا يا اولي الابصار فانه
يقتضي وجوب العمل بالقياس والحديث المشهور وهو حديث معاذ وغيره
كما سيجيء ومعارضا للاجماع فان الامة اجمعت على حجيته كحديث المصراة وهو ما روى
ابو هريرة رض ان النبي عم قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو
بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من
تمر التصرية الجمع والمراد بها في الحديث جمع اللبن في الضرع بالشد وترك الحلب
مدة ليتخيل المشتري انها غزيرة اللبن فانه مخالف للقياس من حيث ان الضمان
فيما له مثل مقدر بالمثل وفيما لا مثل له مقدر بالقيمة فايجاب التمر مكان اللبن
ليس منهما ومن حيث ان المصراة كانت في ضمان المشتري فوجب ان يكون النفع له
ولا يرد عوضه ومن حيث انه قوم القليل والكثير بقيمة واحدة اختلف الناس في
حكم المصراة فذهب مالك والشافعي الى انه يردها ويرد معها صاعا ان كان
اللبن هالكا عملا بهذا الحديث وذهب ابن ابي ليلى وابو يوسف الى انه يرد

قال الشافعي حلب التصرية عيب حتى كان للمشتري خيار العيب تمسكا بهذا الحديث وانا نقول [illegible]

فيمة اللبن وذهب ابو حنيفة الى انه ليس له ان يردها ولكن يرجع على البائع
بارشها ويمسكها كذا في شرح السنن اعلم ان اشتراط فقه الراوي لتقدم الخبر على
القياس مذهب عيسى ابن ابان واختاره القاضي ابو زيد وخرج عليه المصراة
وتابعه اكثر المتاخرين واما عند الكرخي ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوي
شرطا للتقديم بل خبر كل عدل مقدم على القياس اذا لم يكن مخالفا للكتاب
والسنة المشهورة لان تغير الراوي بعد ما ثبت عدالته موهوم والظاهر انه
يروي كما سمع ولو غير لغير على وجه لا يتغير المعنى واليه مال اكثر العلماء فلا يعتبر ولهذا
قبل عمر رض حديث حمل بن مالك مع انه لم يكن فقيها في الجنين وقضى به وان
كان مخالفا للقياس لان الجنين ان كان حيا وجب الدية وان كان ميتا
لا يجب فيه شيء واجابوا عن حديث المصراة بانهم انما لم يعملوا به لمخالفة الكتاب
وهو قوله تع فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ونمنع ان ابا هريرة لم يكن
فقيها لانه كان يفتي في زمن الصحابة وما كان يفتي في ذلك الزمان الا فقيه
مجتهد فان قلت قد عملتم بخبر القهقهة على مخالفة القياس مع ان راويه
معبد الجهني وانه غير معروف بالفقه قلت روى خبر القهقهة غيره مثل جابر
وانس وغيرهما وعمل به كثير من الصحابة والتابعين ولهذا قدم على القياس وان
كان الراوي مجهولا في رواية الحديث لم يعرف الا بحديث او حديثين
ولم يعرف عدالته ولا فسقه ولا طول صحبته مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
كوابصة بن معبد فان روى عنه السلف وشهدوا بصحته وعملوا به او اختلفوا
فيه اي في قبول حديثه مع نقل الثقاة عنه كحديث معقل بن سنان فيما
رواه ان ابن مسعود سئل عمن تزوج امراة ولم يسم لها مهرا حتى مات عنها
فاجتهد شهرا فقال ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط فقام معقل بن
سنان وقال اشهد ان رسول الله عم قضى في بروع بنت واشق مثل قضائك
فسر ابن مسعود سرورا لم يسر مثله قط لموافقة قضائه قضاء رسول الله عم ورد
علي رض فقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه وقال حسبها الميراث ولا
مهر لها لمخالفة رايه وهو ان المعقود عليه عاد اليها سالما فلا تستوجب بمقابلته عوضا

عوضا كما لو طلقها قبل الدخول ولم يسم لها مهرا وحمل علي رض القياس اولى من رواية
هذا المجهول عمل بهذا الحديث علماؤنا لان الثقاة من الفقهاء المشهورين كعلقمة
ومسروق والحسن لما رووا عنه صار كالعدل لانا لا نعرف عدالة من لا نشاهده الا
بتحمل الثقات عنه وهو موافق القياس لان مهر المثل لما كان واجبا بالعقد
وجب ان يتأكد بالموت كالمسمى او سكتوا عن الطعن بعد ما بلغهم روايته
لان سكوتهم بمنزلة ما قبلوه صار كالمعروف في حديثه كحديث المعروف وان لم
يظهر من السلف الا الرد بعد ما ظهر حديثه كان مستنكرا لان اهل الحديث و
الفقه لم يعرفوا صحته فلا يقبل ولا يعمل به مثل حديث فاطمة بنت قيس اخبرت
ان زوجها طلقها ثلاثا ولم يفرض النبي عم لها بالنفقة والسكنى فرده عمر رض وقال
لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امراة لا ندري اصدقت ام كذبت
احفظت ام نسيت قال عيسى ابن ابان اراد بقوله كتاب ربنا وسنة نبينا
القياس لانه ثابت بهما ولو كان المراد عين النص لتلى النص وروى السنة
وهو القياس على الحامل المبتوتة فان لها النفقة اتفاقا وكذا الحائل والمعتدة
عن طلاق رجعي لجامع الاحتباس والنفقة جزاء الاحتباس ولقائل ان يقول
انقطعت الزوجية في المبتوتة فلا يجب لها النفقة وليس كذلك المعتدة
عن طلاق رجعي فلا يصح القياس وذكر الطحاوي اراد بالكتاب قوله تع
لا تخرجوهن من بيوتهن ومن السنة ما قال عمر رض سمعت رسول الله عم يقول لها
النفقة والسكنى ورد عمر رض كان بمحضر من الصحابة ولم ينكر ذلك احد فثبت
ان هذا الحديث منكر عندهم وان لم يظهر حديثه في السلف فلم يقابل برد ولا
قبول يجوز العمل به اذا لم يخالف القياس ولا يجب لان الوجوب شرعا لا
يثبت بمثل هذا الطريق الضعيف فان قلت اذا وافقه القياس فلم يجب العمل به
كان الحكم ثابتا بالقياس فما فائدة جواز العمل به قلت فائدته جواز اضافة الحكم
اليه فلا يمكن نافي القياس من منع هذا الحكم لكونه مضافا الى الحديث وانما جعل
الخبر حجة بشرائط في الراوي وهي اربعة العقل وهو نور في بدن الآدمي وقيل
في الراس وقيل في القلب يضيء به اي بذلك النور طريق يبتدا به المجاز والمجرد

قايم مقام الفاعل وضميره راجع الى الطريق والجملة صفة طريق من حيث ينتهي اليه
ضميره راجع الى حيث بمعنى المكان درك الحواس يعني ابتداء عمل القلب بنور
العقل من حيث ينتهي اليه درك الحواس عن هذا قيل بداية المعقولات نهاية المحسوسات
فيبدو اي يظهر المطلوب للقلب فيدركه اي المطلوب القلب بتأمله
بتوفيق الله تعالى مثلا اذا نظر الانسان الى بناء رفيع يدرك بنور عقله ان له
بانيا لا محالة ذا قدرة وحيوة وعلم من الاوصاف التي لا بد للبناء منه فان قلت
التعريف غير جامع لانه قد يكون الطلب بعد بداية المعقولات كما اذا استدل
من وجود العالم ان له صانعا عالما فقد تطلب بعد ذلك ان علمه عين ذاته
او غيره او لا هذا ولا ذاك قلت الطلب بعد بداية المعقولات بمرتبة او بمراتب
لا يمنع كون البداية من انتهاء الحس ان كان في اثباته مستغنيا عن الحس فيه نظر
لانه لا يصدق قوله من حيث ينتهي اليه درك الحواس لانه على ذلك التقدير يكون
من حيث ينتهي اليه ابتداء المعقولات والحق ان هذا انما يتأتى فيما له صورة محسوسة
واما فيما ليس بمحسوس فانما يبتدأ الطريق العلم به من حيث يوجد اما تعريفه على
الاطلاق بان يقال العقل قوة نفسانية يدرك به الانسان حقايق الامور
والشرط الكامل منه اي من العقل وهو عقل البالغ ولما كان الكمال امرا خفيا
اقيم السبب الظاهر وهو البلوغ من غير آفة مقام كمال العقل تيسيرا للعباد دون
القاصر منه وهو عقل الصبي والمعتوه والمجنون وانما شرط كمال العقل لقبول الخبر
لان الشرع لما لم يجعلهم اهلا في التصرف في امور انفسهم لنقصان عقلهم ففي امر
الدين اولى هذا اذا كان السماع والرواية قبل البلوغ واما اذا كان السماع قبله
والرواية بعده يقبل قول الصبي اذ لا خلل في تحمله لكونه مميزا ولا في روايته لكونه
عاقلا فان قلت العبد يقبل روايته وان لم يفوض اموره اليه قلت ذلك
لحق المولى لا لنقصان في العقل والضبط وهو في اللغة الاخذ بالحزم وفي اصطلاح
اهل الشرع ما ذكره المصنف وهو سماع الكلام كما يحق سماعه الكاف بمعنى المثل وما بمعنى
الشيء وهو في محل النصب على انه مفعول مطلق في التقدير وهو سماع الكلام سماعا
مثل سماع شيء يجب ضبطه ورعايته ثم فهمه بمعناه الذي اريد به لغويا كان

التوفيق هو الامر الموصل الى السعادة الابدية وقيل هو التيسير وقيل
ما يحبه الله وقيل جعل افعال العباد وافعاله موافقا لما يحبه ويرضاه
او جعل في الظاهر موافقا لما في الباطن او ما في نسبة العباد موافقا
على عمله — در مقصود

قوله الحزم بالحاء المهملة والزاء المعجمة هو ضبط الرجل امره واخذه
بالثقة كذا في الصحاح — عزيز

كان او شرعيا كان تعليم حرمة القضاء في قوله عم لا يقضي القاضي وهو غضبان
لشغل القلب لانه اذا لم يفهم معناه لم يكن سماعا مطلقا بل سماع صوت والباء
في بمعناه بمعنى مع ثم حفظه ببذل المجهود له المجهود مصدر بمعنى الجهد كالميسور
بمعنى اليسر والمعنى ببذل قدرته ويجوز ان يكون بمعنى المفعول على معنى ببذل
المقدور من السعي في الضبط والضمير في له للسامع او للمسموع ثم الثبات عليه
اي على المحفوظ بمحافظة حدوده اي احكامه بان يعمل بموجبه ببدنه ومراقبته
بمذاكرته والباء فيه بمعنى مع على اساءة الظن متعلق بمحذوف حال اي مستقرا
ثابتا على اساءة الظن بنفسه بان لا يعتمد على نفسه اي لا ينساه بل يعتقد انه اذا
تركه نسيه او الحزم سوء الظن الى حين ادائه متعلق بقوله ثم الثبات عليه روي
ان ابن مسعود كان اذا روى حديثا جعل فرائصه ترتعد باعتبار سوء الظن
بنفسه مع كان في اعلى درجات الزهد فان قلت اذا كان الضبط شرطا
في النقل فكيف صح نقل القرآن ممن لا يفهم معناه قلت نقل القرآن لم يثبت في
الاصل الا بائمة الهدى خير الورى وهم نقلوه بعد الضبط التام ونظم القرآن
معجز يتعلق به احكام مثل جواز الصلوة وغيره فاعتبر في نقله نظمه ومعناه بخلاف
السنة فان المعنى اصلها والنظم غير لازم فيها او يقال القرآن مأمون عن
التحريف لان الله تعالى وعد حفظه عن تحريف المبطلين بقوله انا نحن نزلنا الذكر
وانا له لحافظون فجاز النقل فيه ممن كان له ضابطا له ظاهرا وان كان لا يعرف
معناه والعدالة وهي الاستقامة في السيرة والدين وضدها الفسق
والمعتبر هنا كماله اي كمال العدل وهو رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى
والشهوة حتى اذا ارتكب كبيرة او اصر على صغيرة سقطت عدالته قيد بالاصرار
لانه لو ارتكب صغيرة ولم يصر عليها لا يبطل عدالته لان التحرز عن جميع الصغاير
متعذر عادة واشتراط التحرز عن جميعها سد لباب الرواية روى ابن عمر عن ابيه
عن النبي عم قال الكبائر تسع الاشراك بالله وقتل النفس المؤمنة وقذف المحصنة
والفرار عن الزحف واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد
في الحرم اي الظلم في البيت الحرام وروى ابو هريرة مع ذلك اكل الربوا وعن

قوله جعل فرائصه ترتعد جمع فريصة يقال ارعدت فريصته وهي
لحمة في الجنب ترتعد عند الفزعة كذا في الاساس — عزيز

وعن علي رضا اضاف الى ذلك السرقة وشرب الخمر دون العاصر وهو ماثبت
بظاهر الاسلام واعتدال العقل بالبلوغ لانهما يحملانه على الاستقامة ويزجرانه
عن غيرها ظاهرا وبهذه العدالة لا يصير الخبر حجة لان هذا الظاهر يعارضه ظاهر
مثله وهو هوى النفس فانه الاصل مثل العقل وانه داع الى الحمل بخلاف
العقل والشرع فكان عدلا من وجه دون وجه فتردد الصدق في خبره من غير رجحان
فشرطنا كمال العدالة والاسلام وانما شرط لان الباب باب الدين والكافر
يسعى في هدمه ولا يقبل قوله والاسلام نوعان اسلام ظاهر وهو ماثبت بنشوه
بين المسلمين وثبوت حكم الاسلام على والديه من غير ان يوجد منه الاقرار
وهذا النوع لا يكفي في صحة الرواية والثاني ثابت بالبيان وهذا النوع مشروط
وهو التصديق اختلف في ان المعتبر في الايمان هو التصديق المنطقي الذي هو الاذعان
والقبول او غيره ذهب صاحب التنقيح الى الثاني وقال هو نسبة الصدق الى
المخبر اختيارا لان الاذعان قد يقع في قلب الكافر بالضرورة عند رؤية المعجزة
مع انه لا يكون مؤمنا [illegible] نسبة الى الصدق فيما اخبر به وقد قال الله في حق
بعض الكفرة يعرفونه كما يعرفون ابناءهم فنقول حصول الاذعان لبعض الكفار ممنوع
ولو سلم يكون كفره باعتبار جحوده باللسان ونحو ذلك من امارات الانكار
فانا اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا نفهم من نسبة الصدق الى المتكلم الا قبول
حكمه والاذعان فان قلت فيكون التصديق من الكيفيات دون
الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان قلت باعتبار اشتماله على الاقرار
وعلى صرف الفكر في تحصيل تلك الكيفيات بترتيب المقدمات كما يصح الامر بالعلم
واليقين والاقرار بالله تعالى كما هو واقع باسمائه المراد من الاسم ما يدل
على الذات مع الصفة كالرحمن والرحيم وصفاته من العلم والقدرة وساير صفات
الكمال وقبول احكامه اي الاعتقاد بها وشرائعه وهي اعم من الاحكام فيكون تعميما
بعد التخصيص والشرط فيه البيان اجمالا كما ذكرنا يعني الذي هو شرط في قبول
روايته هو ان يقر بهذه الاشياء ويبينها على وجه الاجمال بان يقر بان الله
واحد عالم حي قادر وفيه رد لما قال بعض المشايخ من ان توصيف الله باسمائه

باسمائه على وجه الاجمال لا يكفي ما لم يكن عالما بالحقيقة ما ذكر لان حفظ اللغة غير موقوفة
المعنى بل لا بد من الوصف على التفصيل وهو ان يبين حقيقة العلم والقدرة والحيوة
قال الجامع الكبير اذا بلغت المراة فاستوصفت الاسلام فلم تصف فانها تبين
من زوجها وقد كنا حكمنا بصحة النكاح بظاهر اسلامها ثم حكم بفسادها والنكاح حيث
لم يجيء الا بان تصف وجعل ذلك ردة منها وقلنا هذا الاشتراط يؤدي الى الحرج
لان اكثر الخلايق لا يقدرون على توصيفه على التفصيل وقد اكتفى النبي عم بذكر الجمل حيث
جاء اعرابي الى النبي عم فقال اني رايت الهلال فقال له اتشهد ان لا اله الا الله
وان محمدا رسول الله قال نعم فقال يا بلال اذن في الناس ان يصوموا غدا وبين
الايمان على الاجمال حين سأله جبرائيل عم قال منصور القاءاني شارح المغني قلت
وفيه نظر لاتفاق المتكلمين على ان اثبات الصفات مما لا يتعلق به ايمان وكفر
وقوله باسمائه ينافي ذلك الاتفاق وحديث الاعرابي ولهذا اي لاجل ان
الشروط المذكورة شرط في الراوي لا يقبل خبر الكافر لعدم الاسلام والفاسق
لعدم العدالة والصبي والمعتوه لعدم كمال العقل والذي اشتدت غفلته
لعدم الضبط وان وافق القياس وقبل خبر الاعمى والمحدود في القذف والمراة
والعبد لوجود الشرائط الاربعة ولكن لا يقبل شهادتهم لان الشهادة لو
على سماع اخر اما الاعمى فلان الشرط في الشهادة الاشارة والتمييز الى المشهود
وذا لا يحصل بالاعمى واما العبد والمراة فلان الشرط في الشهادة الولاية
الكاملة وبالرق ينعدم الولاية وبالانوثة تنتقص واما المحدود في القذف فلان
رد شهادته من تمام حده ثبت ذلك بالنص وفي ظاهر المذهب المحدود في
قذف مقبول الرواية بعد التوبة وكذا التايب من الفسق والكذب يقبل
روايته الا التايب عن الكذب متعمدا في حديث رسول الله فانه لا يقبل روايته
ابدا ذكره في كتاب معرفة انواع الحديث والثاني اي القسم الثاني من الاقسام
الاربعة المختصة بالسنن في الانقطاع وهو نوعان ظاهر وباطن اما الظاهر
فالمرسل من الاخبار وهو ان يترك الواسطة التي بينه وبين الرسول ويقول
قال رسول الله عم كذا وهو اي المرسل اربعة اقسام الاول انه ان كان من الصحابي

يعني لو كان المرسل صحابيا فمقبول بالاجماع لاجماعهم على عدالتهم فان قلت الصحابة
ظاهر امرهم السماع من النبي عم فمن اين يعلم انه مرسل قلت باخبارهم انهم لم يسمعوه
من النبي عم وان بينهم وبينه رجلا والثاني من القرن الثاني والثالث هذا هو القسم الثاني
من الاقسام الاربعة يعني ما ارسله القرن الثاني والثالث كذلك يعني حجة عندنا
ومالك وقال الشافعي لا يقبل الا اذا تأيد باية او سنة مشهورة او موافقة
قياس صحيح او قول صحابي او تلقته الامة بالقبول او اشترك في ارساله عدلان
بشرط ان يكون شيخاهما مختلفين او ثبت اتصاله بوجه آخر محتجا بان الجهل بذات
الراوي يستلزم الجهل بصفته والجهل بالصفة وحده مانع فكيف لا يكون الجهل
بالذات والصفات مانعا ولنا الاجماع وهو ان الصحابة اتفقت على
قبول روايات ابن عباس وابن عمر والنعمان بن بشير وغيرهم من احداث الصحابة
مع انهم لم يسمعوا كل حديث من النبي عم قال الغزالي ما سمع ابن عباس الا اربعة
احاديث ولم يرو عن احد انكار وتفحص بانهم رووا بواسطة اولا فثبت
لا خلاف في مراسيل الصحابة وليس كلامنا الآن فيها قلت لا فرق بين ارسال
الصحابة والتابعين لان عدالتهم ثبتت بشهادة النبي عم فان قلت لا نسلم
الاجماع فان المسئلة اجتهادية لان المخالف الذي لم يقبل المرسل لا يأثم ولا
اجماع في المسائل الاجتهادية قلت الاجماع قطعي في المسائل الاجتهادية وهذا
اجماع ظني والدليل المعقول وهو ان كلامنا في ارسال من لو اسنده الى غيره
قبل اسناده ولا يظن به الكذب عليه فلان لا يظن به الكذب على رسول الله عم اولى
والراوي اذا عرفت عدالته سقط عن السامع النظر في عدالة من اخبر عنه وامامه
عليه التقليد لان العدل ما لم يستبن له الاسناد لا يرسل قال الحسن متى قلت
رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعته من سبعين او اكثر ومتى قلت حدثني فلان فهو
حديث لا غيره والجهل بعين الراوي لا يكون جهلا بصفته مطلقا فان ارسال
العدل من الائمة دليل تعديله وارسال من دون هؤلاء يعني ارسال العدل
في كل عصر غير القرن الثالث والثالث كذلك عند الكرخي يعني حجة لان علة
القبول في القرون الثلثة هي العدالة والضبط فمهما وجدنا قبلنا خلافا لابن ابان

> او اصحاب رسول الله

> قوله احداث الصحابة رضوان الله عليهم

> او غير النبي عم

ابان لان الزمان زمان الفسق وفشو الكذب فلا بد من البيان والذي
ارسل من وجه واسند من وجه مقبول عند العامة يعني عند الاكثر هذا هو القسم
الرابع لان المرسل ساكت عن حال الراوي والمسند ناطق والساكت لا يعارض
الناطق مثل حديث لا نكاح الا بولي رواه اسرائيل ابن يونس مسندا وشعبة
مرسلا وقال البعض لا يقبل لان سكوت الراوي عن ذكر المروي عنه بمنزلة الجرح فيه
واسناد الآخر بمنزلة التعديل واذا اجتمع الجرح والتعديل يغلب الجرح واما الباطن
فان كان الانقطاع لنقصان في الناقل لفوات بعض شرائطه من العدالة والاسلام
والضبط والعقل فهو على ما ذكرنا يعني لا يقبل خبره وان كان بالعرض على الاصول
بان خالف الكتاب كقوله عم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب لانه يخالف العموم
قوله تع فاقرؤا ما تيسر من القرآن او السنة المعروفة اي المشهورة مثل ما روى
ابن عباس ان رسول الله عم قضى بشاهد ويمين في رجل واحد فانه مخالف للحديث
المشهور وهو قوله عم البينة على المدعي واليمين على من انكر او الحادثة اي خالف
الحادثة بان ورد فيما اشتهر من الحوادث وعم به البلوى كما روى ابو هريرة
رض ان رسول الله عم كان يجهر بسم الله الرحيم في الصلوة فانه لما شذ مع اشتهار
الحادثة لم يعمل به لان شهرة الحادثة يقتضي شهرة ما به تثبت حكم الحادثة فاذا لم
يشتهر النقل عنهم والاحتجاج به دل على انه منقطع او اعرض عنه الائمة من الصدر
الاول اي الصحابة رض مثاله ما روى ان النبي عم قال ابتغوا في مال اليتامى خيرا
كيلا تأكلها الصدقة فان الصحابة اختلفوا في وجوب الزكوة في مال الصبي واعرضوا
عن الاحتجاج بهذا الحديث فدل على انه غير ثابت او مأول ودليله ان المراد من الصدقة
النفقة كما قال عم نفقة المرء على نفسه صدقة كان مردودا منقطعا اي باطنا
اي كالذي كان الانقطاع لنقصان في الناقل والثالث اي القسم الثالث
من اقسام المختصة بالسنن في بيان محل الخبر الذي جعل الخبر فيه حجة الموصول صفة
محل فان كان المحل من حقوق الله تع وهو ما يخلص حقا لله تع من شرائعه وهو نوعان
الاول ما ليس بعقوبة كالصلوة وغيرها يكون خبر الواحد فيه حجة بلا شرط عدد
لان الصحابة عملوا باخبار الآحاد وعملوا بخبر عائشة رض في التقاء الختانين

> اركان الصلوة

> اي الحديث



وشرط بعضهم العدد واستدل بان النبي عم لم يقبل خبر ذي اليدين حتى شهد له غيره قلنا عدم اعتباره لقيام التهمة لان الحادثة كانت في محفل عظيم ولم يصدقه من غيره كلام خلافا للكرخي في العقوبات يعني ما هو عقوبة لا يجوز اثباته بخبر الواحد عنده هذا هو القسم الثالث من حقوق الله تعالى قال ابو يوسف في الامالي وهو مختار الجصاص يجوز لان جانب الصدق مرجح في رواية العدل فيثبت به الحدود ولا يلتفت الى احتمال الكذب كما يثبت الحدود بالبينات ولا يلتفت الى احتمال الكذب فيها وجه قول الكرخي ان خبر الواحد في اتصاله بالرسول شبهة والحدود تندرئ بالشبهات واما اثباتها بالبينات فيجوز بالنص على خلاف القياس وهو قوله تعالى فاستشهدوا عليهن اربعة منكم فان كان المحل من حقوق العباد هذا هو القسم الثالث من اقسام محل الخبر مما فيه الزام محض كالبيوع والاملاك المرسلة يشترط فيه سائر شروط الاخبار من العقل والبلوغ والاسلام اذا كان المشهود عليه مسلما وكونه غير محدود في قذف ولا يجر بشهادته مغنما ولا يدفع بها مغرما وغيرها مع العدد في موضع يطلع عليه الرجال بخلاف موضع لا يطلع عليه الرجال فان العدد والذكورة ليس بشرط فيه كالبكارة وعيوب النساء ولفظ الشهادة والولاية اي الحرية وان كان المحل لا الزام فيه اصلا هذا هو القسم الرابع وهو من حقوق العباد كالوكالة والمضاربات والرسالات في الهدايا والشركات يثبت باخبار الاحاد بشرط التمييز دون العدالة يعني يشترط ان يكون المخبر مميزا صبيا كان او بالغا كافرا كان او مسلما حتى اذا اخبره صبي او كافر ان فلانا وكله فوقع في قلبه صدقه يجوز ان يشتغل بالتصرف بناء على خبره لعموم الضرورة لان الانسان لا يجد العدل الحر البالغ في كل زمان ومكان يبعثه الى وكيله ولو شرط فيه سائر الشرائط لتعطلت المصالح ولان الخبر غير ملزم لان الوكيل مختار في قبول الوكالة ولا الزام عليه في ذلك فان لم يوجب الالزام في هذا الخبر لم يشترط شرط الالزام من العدد والعدالة ولان النبي عم كان يقبل خبر الهدية من البر والفاجر وان كان فيه الزام من وجه دون وجه هذا هو القسم الخامس وهو من حقوق العباد كعزل الوكيل وحجر المأذون ففيه الزام من وجه

والمختار الجصاص مرضية وعليه القول قوله يجوز ثم انه
اكثر الحنفية كما في الكشف وان قال ابن الهمام في التحرير ان الاكثر
على قول الكرخي عرس

قوله والاملاك المرسلة اي التي لم يذكر فيها سبب الملك
عرس



من وجه لان الوكيل اذا انعزل يقتصر الشراء عليه ويلزمه العهدة واذا حجر العبد يخرج تصرفاته من الصحة الى الفساد ومن وجه لا الزام فيه لانه يشبه سائر المعاملات لان كلا من الموكل والمولى يتصرف في حقه بالعزل والحجر كما هو متصرف في حقه بالتوكيل والاذن يشترط فيه احد شطري الشهادة في العدد والعدالة عند ابي حنيفة رح لان شبهه بالالزام يوجب اشتراط العدد والعدالة وشبهه بالمعاملات يوجب سقوطهما فشرطنا احدهما واسقطنا الآخر توفيرا للشبهين حظهما وعندهما لا يشترط بل يثبت الحجر والعزل بخبر كل مميز لان هذا القسم من باب المعاملات المراد بالشبهين شبه الالزام وشبه المعاملات ما خلا الاخبار بالشرائع فانه لا يتوقف على شرائط الشهادة لان للناس في باب المعاملات ضرورة توكيلا وعزلا فلو شرطت العدالة لضاق الامر على الناس واما الاخبار بالشرائع وان لم يكن من المعاملات فقد الحق بها لان الضرورة قد تحققت في حقه هذا اذا كان المخبر فضوليا وان كان وكيلا او رسولا من الموكل والمولى بان قال وكلتك بان تخبر فلانا بالعزل او الحجر او ارسلتك الى فلان لتبلغ عني هذا الخبر لم يشترط العدالة اتفاقا لان عبارة الوكيل والرسول كعبارة الموكل والمرسل

والرابع اي القسم الرابع من الاقسام المختصة بالسنن في بيان نفس الخبر وهو اربعة اقسام قسم يحيط العلم بصدقه اي بصدق الخبر كخبر الرسل عليهم السلام لانه ثبت بالدليل القاطع عصمتهم عن الكذب وحكمه وجوب الاعتقاد به لقوله تعالى وما آتيكم الرسول فخذوه وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية لقيام ايات الحدوث فيه وقسم يحتملهما على السواء كخبر الفاسق فان خبره يحتمل الصدق باعتبار دينه وعقله ويحتمل الكذب باعتبار فسقه وحكمه التوقف فيه لاستواء الجانبين فيه وقد قال الله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وقسم ترجح احد احتماليه على الآخر كخبر العدل المستجمع لشرائط الرواية والمقصود ههنا هذا النوع ولهذا النوع اطراف ثلثة طرف السماع وذلك اما ان يكون عزيمة اي اصلا وهو اربعة اقسام قسمان منها في نهاية العزيمة وهو ما يكون من جنس الاستماع بان تقرأ على المحدث من كتاب او حفظ وهو يسمع ثم تقول له اهو كما قرأت عليك فهو يقول نعم او يقرأ المحدث عليك من كتاب او حفظ فانت تسمعه قال فخر الاسلام قال

المعاملات يعني الذمي اسلم في دار الحرب ولم يبلغه الشرائع فاخبره فاسق بها فانه يلزمه قضاء الصلوة والصوم عندهما وعنده لا يلزمه لعدم شطري الشهادة رة

قوله وقسم يحيط العلم بصدقه هذا القسم ثلثة اقسام قسم يعلم صدقه ضرورة بنفسه كالخبر المتواتر فانه بنفسه يفيد العلم الضروري بمضمونه وقسم يعلم صدقه ضرورة بغيره كخبر من وافق خبره العلم الضروري بان يكون مضمونه معلوما لكل احد نحو خبره بكثرة نظر كالواحد نصف الاثنين والكل اعظم من الجزء وقسم يعلم صدقه نظرا واستدلالا كخبر الله تعالى وخبر الرسل عليهم السلام علم انه تعالى مطلع وخبر اهل الاجماع وخبر من ثبت صدقه بخبر الله خبر العاقل وحكمه الموقوف او بخبر رسوله او بالاجماع رة

ابو حنيفة ومحمد الوجهان سواء بل الاول احوط لان السامع اذا قرا بنفسه كان اشد
عناية في ضبط المتن لانه عامل لنفسه والمحدث عامل لغيره او يكتب المحدث
اليك كتابا على رسم الكتب وهو ان يكون مختوما بختم معروف معنونا يعني يكتب
قبل التسمية من فلان بن فلان الى فلان بن فلان ثم يبدا بالتسمية ثم بالثناء وذكر
فيه حدثني فلان عن فلان الى اخره اي الى ان قال عن النبي عم ويذكر متن الحديث
ثم يقول فيه اذا ابلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عني بهذا الاسناد
فهذا اي الكتاب من الغايب كالخطاب وكذلك الرسالة على هذا الوجه
اي الرسالة الى الغايب كالكتاب في جواز الرواية وذلك ان يقول المحدث
للرسول بلغ عني فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث فلان بن فلان ويذكر اسناده
فاذا ابلغك رسالتي هذه فاروه عني بهذا الاسناد فيكونان حجتين اي انما يثبتا
بالحجة اي بالبينة انه رسول فلان او كتاب فلان على ما عرف في كتاب القاضي
هذا اشارة الى القسمين الاخيرين وهما من باب العزيمة ايضا ولكن على سبيل
الخلافة فصار لهما شبه الرخصة وهما الكتاب والرسالة او يكون رخصة
هذا هو القسم الثالث من قسمي طرف السماع وهو الذي لا استماع فيه كالاجازة
وهي ان يقول المحدث لغيره قد اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب
الذي حدثني به فلان او جميع مسموعاتي الذي كان عندك ويبين اسناده
والمناولة وهي ان يعطي الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد ويقول هذا
كتابي وسماعي عن شيخي فلان فقد اجزت لك ان تروي عني هذا والمناولة
تاكيد للاجازة وبدون المناولة معتبر ويجوز الاجازة لمعدوم كقوله اجزت
لفلان ولمن يولد له ما تناسلوا والمجاز له ان كان عالما به اي بما في الكتاب
الذي اجازه بروايته يصح الاجازة والا اي وان لم يكن المجاز له عالما بما في
الكتاب فلا اي فلا يصح الاجازة بالاتفاق ولو اجاز المجاز له بان يقول
اجزت لك مجازاتي الصحيح انه جايز والاحوط ان يقول المجاز له اخبرني
واجازني ولا يقول حدثني لان ذلك يختص بالاستماع ولم يوجد وطرف
الحفظ اي الطرف الثاني من الاطراف الثلثة المتعلقة بالخبر طرف الحفظ و

قوله فاذا ابلغتك رسالتي فاروه عني المنصب ان يقول فاذا ابلغته رسالتي نيابة الخطاب اذا ما ذكره انما يناسب الكتاب

وهو نوعان والعزيمة فيه ان يحفظ المسموع من وقت السماع الى وقت الاداء
والرخصة ان يعتمد الكتاب فان نظر فيه وتذكر ما كان فيه مسموعا صار كانه
حفظه من وقت السماع الى وقت الاداء لان التذكر بمنزلة الحفظ يكون حجة سواء
كان خطه او خط غيره والا اي وان لم يتذكره لخطاب فلا اي لا يحل له الرواية عند
ابي حنيفة رح لان الخط وضع للتذكر للقلب كالمراة للعين فلا عبرة للمراة اذا لم ير
الرائي وجهه فكذا لا عبرة للكتاب اذا لم يتذكر القلب به علما لان الخط يشبه
الخط وعندهما والشافعي يجوز له الرواية ويجب العمل بها لان الصحابة رض كانوا
يعملون على كتب النبي عم من غير ان راويا روى ذلك الكتاب وعند ابي يوسف
يجوز الاعتماد على الخط ان كان في يده او في يد امينه ولا يجوز ان كان في يد غيره
لانه لا يؤمن عن التغيير وعند محمد يجوز العمل بالخط وان لم يكن الكتاب في يده
لان التغير غير متعارف وما ذهب اليه محمد رخصة تيسيرا للناس وطرف الاداء
هذا هو الطرف الثالث والعزيمة فيه ان يؤدي على الوجه الذي سمع بلفظه
ومعناه والرخصة ان ينقله بمعناه يعني يرويه بلفظ اخر يؤدي معنى الحديث
قال بعض العلماء لا يجوز نقل الحديث بمعناه لانه عم مخصوص بجوامع الكلم سابق
في الفصاحة وفي النقل بالمعنى لا يؤمن عن الزيادة والنقصان وحجة العامة ما روي
ان الصحابة رض قالوا يا رسول الله انا نسمع منك الحديث ولا نقدر على تاديته
كما سمعنا قال عم اذا لم تحلوا حراما ولم تحرموا حلالا واصبتم المعنى فلا باس
روي ان ابن مسعود وانس رض وغيرهما كانوا يقولون عند الرواية قال عم
كذا او قريبا منه او نحوا منه ولا ينكر عليهم منكر فكان اجماعا على الجواز فان كان
الحديث محكما لا يحتمل غيره يجوز نقله بالمعنى لمن له بصيرة اي معرفة في وجوه
اللغة لانه لما لم يشتبه معناه لا يمكن فيه النقصان والزيادة اذا نقله بعبارة
اخرى وان كان ظاهرا معلوما يحتمل غيره اي غير معناه بان كان عاما يحتمل
الخصوص او حقيقة يحتمل المجاز فلا يجوز نقله بالمعنى الا للفقيه المجتهد لانه يقف على ما
هو المراد فيقع الامن عن الخلل بمعناه وما كان من جوامع الكلم بان كان لفظه وجيزا
ومعناه كثيرا او المشكل او المشترك او المجمل لا يجوز نقله بالمعنى للكل اي للمجتهد

قوله لان التذكر بمنزلة الحفظ فيكون تذكره ذلك قايما مقام حفظه من وقت السماع الى وقت الاداء

وغيره اما جوامع الكلم فلما روي انه عم قال خصصت بجوامع الكلم فلا يقدر
احد بعده على ما كان مخصوصا به واما المشكل والمشترك فلان المراد منهما لا يعرف
الا بتاويل وتاويل الراوي لا يكون حجة على غيره كالقياس واما المجمل فلانه لا يوقف
على معناه والمروي عنه هذا اشارة الى الطعن الذي يلحق الحديث وبيان ما
يوجب منه سقوط العمل بالحديث وما لا يوجبه والطعن الذي يلحقها اما ان يكون
من قبل الراوي او من قبل غيره والذي يكون من قبل الراوي اذا انكر الرواية
انكار جاحد بان قال كذبت علي وما رويت لك او انكارا موقوفا بان
قال لا اذكر اني رويت لك هذا الحديث او لا اعرف ففي الوجه الاول يسقط
العمل بلا خلاف لان كل واحد منهما مكذب للآخر فلا بد من كذب واحد غير
معين ولكن لا يسقط بذلك عدالتهما للتيقن في عدالتهما ووقوع الشك في
زوالها واما في الوجه الثاني فذهب الكرخي واحمد بن حنبل رح الى انه يسقط
العمل به لانه انما يكون حجة باتصاله بالرسول عم وبانكار الراوي انقطع الاتصال
وذهب الشافعي ومالك رح الى انه لا يسقط العمل به او عمل بخلافه بعد الرواية
كما روت عائشة رض ان النبي عم قال ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها
باطل ثم ان عائشة رض زوجت بنت اخيها بلا اذن وليها مما هو خلاف
بيقين لا يحتمل ان يكون مرادا من الخبر يوجب سقوط العمل به لان خلافه ان كان حقا بان
خالفه للوقوف على نسخه او لكونه ليس بثابت وهو الظاهر من حاله فقد بطل الاحتجاج
به وان كان خلافه باطلا بان خالف لقلة المبالاة والتهاون بالحديث او الغفلة
او النسيان فقد سقطت عدالته لانه لم يكن عدلا فان كان العمل بخلافه قبل
الرواية او لم يعرف تاريخه اي تاريخ انه عمل قبل الرواية او بعدها لم يكن جرحا
لان الظاهر ان ذلك كان مذهبه وانه ترك ذلك بالحديث وكذلك
ان لم يعرف التاريخ لان الحديث حجة في الاصل ووقع الشك في سقوطه
فيحمل على انه كان قبل الرواية وتعيين الراوي بعض محتملاته بان كان اللفظ
عاما فيحمله على معنى خاص او مشتركا فيحمله على احد معنييه لا يمنع العمل به اي بظاهر الحديث
لانه ليس بخلاف بيقين مثل حديث ابن عمر رض ان النبي عم قال المتبايعان بالخيار

وله والطعن الذي يلحقه اما ان يكون من قبل الراوي او من قبل غيره والاول خمسة انواع والثاني نوعان وشيآن احدها ان ينكر الراوي انكار جحود وتكذيب بان يقول للراوي كذبت علي او ما رويت لك هذا الحديث وثانيها ان ينكره انكار توقف بالعدول بان يقول لا اذكر اني رويت لك هذا الحديث او لا اعرفه او نحو ذلك رح

وله لانه انما يكون حجة باتصاله بالرسول وبانكار الراوي ينقطع الاتصال لانه يصير مناقضا بانكاره ومع التناقض لا يثبت الرواية وبعدم الرواية لا يثبت الاتصال فلا يكون حجة رح

وله وان كان خلافه بان خالف هنا سقط من الناسخ وحق العبارة وان كان خلافه باطلا بان … رح

وله وتعيين الراوي بعض محتملاته هذا هو النوع الرابع رح

بالخيار ما لم يتفرقا وهو محتمل للتفرق بالابدان والتفرق بالاقوال فحمله ابن عمر رض
على التفرق بالابدان ولم يعمل بتاويله فيه فيبقى مشتركا فعملنا بمجموع ما روي عن النبي عم
انه قال المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا عن بيعهما والامتناع عن العمل به اي امتناع
الراوي عن العمل بالحديث مثل العمل بخلافه اي عمل الراوي بخلاف ما رواه فيخرج
الحديث عن الحجية لان ترك العمل بالحديث حرام مثاله حديث ابن عمر رض
انه عم كان يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع وقد صح عن
مجاهد رح انه قال صحبت ابن عمر رض عشر سنين فلم اره رفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح
فترك العمل به دليل على انتساخه وعمل الصحابي بخلافه يوجب الطعن اذا كان الحديث
ظاهرا لا يحتمل الخفاء عليهم مثل حديث عبادة بن الصامت رض ان النبي عم
قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام تمسك به الشافعي رح وجعل النفي الى تمام
مدة السفر من تمام الحد ولم يعمل علماؤنا رح به لان عمر رض نفى رجلا فلحق بالروم مرتدا
فحلف ان لا ينفي احدا ابدا فلو كان النفي حدا لما ترك فعرفنا ان ذلك بطريق
السياسة وعلمنا ان الحديث لا يخفى عليهم لان اقامة الحد مفوض الى الائمة ومبني
على الشهرة ومثال الحديث الذي من جنس ما يحتمل الخفاء حديث القهقهة في الصلوة
رواه زيد بن خالد الجهني وروي ان ابا موسى الاشعري لم يعمل بحديث القهقهة
وذلك لا يوجب جرحا لانه من الحوادث النادرة فاحتمل الخفاء على ابي موسى
والطعن المبهم مثل ان يقول هذا الحديث منكر او مجروح او نحوهما من ائمة الحديث
لا يجرح الراوي لان الجارح ربما يعتقد ما لا يصلح سببا للجرح جارحا بان رآه
ارتكب صغيرة من غير اصرار فلا يترك به العدالة الثابتة قال بعض العلماء الطعن
المبهم يكون جرحا لان التعديل المطلق مقبول فكذا الجرح المطلق قلنا اسباب
التعديل غير منضبطة فلا معنى للتكليف بذكرها والجرح ليس كذلك الا اذا وقع
مفسرا بما هو جرح متفق عليه قيد به لانه لو كان مجتهدا فيه لا يقبل كالطعن
بانه حديث مرسل وبشرب النبيذ لمن يعتقد اباحته ممن اشتهر بالنصيحة
دون التعصب قيد به لان الطاعن لو كان معروفا بالعداوة والتعصب
لا يقبل ابدا لان الظاهر ان التعصب حمله حتى لا يقبل الطعن بالتدليس وهو في

وله والامتناع عن العمل به هذا هو النوع الخامس رح

وله وعمل الصحابي بخلافه هذا هو القسم الثاني من نوعي الطعن في ما يلحق الخبر من قبل غير الراوي وهو قسمان طعن الصحابي وطعن غيره من ائمة الحديث والاول اما ان يكون في حديث لا يحتمل الخفاء او في حديث يحتمله وحكم القسم الاول كحكم الانكار من قبل الراوي وهو خروج الحديث عن كونه حجة رح

وله والطعن المبهم هذا هو القسم الثاني من اقسام الطعن من جهة غير الراوي وهو الطعن من ائمة الحديث وهو ثمانية انواع لانه لا يخلو اما ان يكون مبهما او مفسرا والمفسر لا يخلو اما ان يفسر بشيء يوجب الجرح او بشيء لا يوجبه رح

وله حتى لا يقبل الطعن بالتدليس هذا هو النوع الثالث وهو الطعن المفسر بما لا يصلح طعنا وهو غير مقبول رح

اللغة كتمان عيب السلعة عن المشتري وفي اصطلاح اهل الحديث كتمان انقطاع
في الحديث مثل ان يقول حدثني فلان عن فلان ولا يقول قال حدثني فلان
او قال اخبرني فلان ولم يقل عن فلان الصحيح ان هذا ليس بجرح لانه يوهم شبهة
الارسال وحقيقة الارسال ليس بجرح فشبهته اولى والتلبيس وهو ان يذكر
الراوي شيخه بالكنية حتى لا يعرف صيانة له عن الطعن الباطل فيه وفي هذه الكنية
يشترك غيره او يذكره بصفة ليست بمشهورة وذلك مثل سفيان الثوري
حدثني ابو سعيد وهو كنية الحسن البصري والكلبي وقد روى عنهما جميعا هذا الذي
سماه الشيخ تلبيسا نوع من التدليس عند اهل الحديث ويسمى ذلك عندهم تدليس
الشيوخ والنوع الاخر تدليس الاسناد وركض الدابة وهو حثها على العدو
فهو لا يصلح جرحا لان ذلك من اسباب الجهاد والمزاح لانه امر ورد به الشرع
لان النبي عم كان يمازح ولا يمازح الا حقا وحداثة السن وهي الصغر عند التحمل
لان كثيرا من الصحابة كانوا يروون في حداثة سنهم بشرط الاتقان عند التحمل
في الصغر والعدالة عند الاداء بعد البلوغ وعدم الاعتياد بالرواية وهذا
لا يوجب جرحا لان المعتبر هو الاتقان وربما يكون اتقان من لم يكن اعتياده
بالرواية اكثر من الذي اعتاده كابي بكر فانه لم يكن معتادا بالرواية دائما
واستكثار مسائل الفقه كما ذكر بعض المحدثين في حق ابي يوسف انه كان ماهرا
حافظا الا انه اشتغل بالفقه وهذا لا يصلح جرحا لان ذلك دليل الاجتهاد
وقوة الذهن فكيف يصلح جرحا **فصل** قد يقع التعارض بين الحجج فيما بيننا فيه
لان التعارض بينها حقيقة غير واقع لان ذلك من امارات العجز تعالى الله
عن ذلك علوا كبيرا لجهلنا بالناسخ والمنسوخ اذ لا بد ان يكون الناسخ متاخرا
فاذا لم يعرف التاريخ بين المتقدم والمتاخر منهما ظاهرا فلا بد من بيانه اي
بيان التعارض فركن المعارضة المراد بالركن ما يقوم به المعارضة وهو مجموع
اجزائها تقابل الحجتين على السواء لان التقابل لا يقع بين القوي والضعيف لان الترجيح
لاحدهما تاكيد لقوله على السواء ويمكن ان يكون تاسيسا اذا كان المراد عدم
المزية في الوصف كخبر الواحد الذي يرويه عدل فقيه مع الذي يرويه عدل

قوله وهو كنية الحسن البصري والكلبي الاول ثقة ودون الثاني واسم
الكلبي محمد بن السائب عزمي

قوله لان التعارض بينها الحقيقة ان تقول بينها لكن ... الضمير باعتبار
ان التعارض انما يكون بين الحجتين رح

ان يقول

غير فقيه فانهما متساويان بالذات لكن يترجح احدهما بقوة وصف في الحكمين
متضادين لان التقابل بين الحجتين لا يتصور الا بتقابل حكمهما وشرطها اي شرط
المعارضة اتحاد المحل كالحل والحرمة والجواز والفساد لانه لو اختلف جاز اجتماعهما كالنكاح فانه يوجب الحل في
الزوجة والحرمة في امها والوقت لجواز اجتماعهما في محل واحد في وقتين كحرمة
الخمر بعد حلها مع تضاد الحكم من جهة النفي والاثبات فان قلت ان كان المراد
به ما ذكر في الركن وهو تكرار فاسد وان اراد غير ذلك فلم لم يبينه قلت
اراد به ذلك لكنه لم يذكر هناك ركنا بل ركن المعارضة هو تقابل الحجتين
على السواء وتضاد الحكمين شرطها وانما ذكره هناك بطريق التبع لان الحجة لا بد
ان يكون في شيء فذكر هناك بالالتزام وههنا بالمطابقة ولا بد من اشتراط اتحاد
النسبة ايضا لجواز اجتماع الضدين في محل واحد في وقت واحد بالنسبة
الى شخصين كالحل في المنكوحة بالنسبة الى الزوج والحرمة فيها بالنسبة الى غيره
قال شمس الائمة ومن الشرطان يكون كل واحد موجبا على وجه يجوز ان يكون ناسخا
للاخر اذا عرف التاريخ فيجري التعارض بين الايتين والسنتين ودون القياسين
وحكمها اي حكم المعارضة بين الايتين المصير الى السنة ان وجدت لانهما
تساقطتا لامتناع العمل باحدهما لعدم الاولوية فيصار الى ما بعدهما من الحجة وهي السنة
فان قلت هذا منظور فيه لجواز المصير عند تعارض الايتين الى اية اخرى قلت كلام المص
مبني على عدم جواز الترجيح بكثرة الادلة فلا يتوجه عليه الاعتراض مثاله قوله تعالى فاقرؤوا
ما تيسر من القران وقوله تعالى اذا قرئ القران فاستمعوا له والاول بعمومه يوجب
القراءة على المقتدي والثاني ينفي وجوبها اذ كلاهما وردا في الصلوة عند
عامة اهل التفسير فيصار الى الحديث وهو قوله عم من كان له امام فقراءة الامام
قراءة له وبين السنتين المصير الى اقوال الصحابة عند من يوجب تقليد الصحابي والقياس
يعني اذا لم يوجد قول الصحابي فالمصير الى القياس ولا يفهم صريحا من كلام فخر الاسلام
وشمس الائمة ان ايهما يصار اليه اولا بعد السنة اقوال الصحابة او القياس لانهما
عطفا بالواو وهو لاحد المذكورين وكلام صاحب التقويم يصرح بان المصير الى اقوال الصحابة او القياس سواء كان ما يصار اليه اولا
ان اقوال الصحابة مقدم على القياس مثاله ما روي ان النبي عم صلى صلوة الكسوف ركعتين

١٠٩

قوله لو دل الدليل على ان النكاح يوجب الحل في الزوجة ودليل اخر
على انه يوجب الحرمة في امها لا يكون ذلك من قبيل التعارض

قوله كحرمة الخمر بعد حلها فانه لا تعارض بينهما لعدم اتحاد
الوقت وكذا لا معارضة بين حل وطي المنكوحة قبل الحيض
وحرمته عنده لا معارضة عند اختلاف كل كراهة البيع عند
النداء وجوازه في نفسه فان الاول من جهة الاعراض
عن سماع الذكر والثاني من جهة اجتماع شرائط الصحة رح

قوله وحكمها اي حكم المعارضة بين الايتين المصير الى السنة اي
الترتيب المعتبر يصار الى المتواتر من السنة ثم الى المشهور
ثم الى خبر الواحد المعروف بالفقه والتقدم في الاجتهاد رح

قوله ان ايهما يصار اولا بعد السنة اقوال الصحابة او القياس الذي
ان التردد ليس بين تقديم احدهما على الاخر على الاتفاق بل بين تقديم
اقوال الصحابة على القياس فيما لا يدرك وتقديم القياس عليه فيما
يدرك به كما سنطلع عليه ويذكر المذهب محرر

بركوعين وسجودين وروت عايشة رض انه صلى اربع ركعات باربع ركوعات
واربع سجودات فيتعارضان فيصار الى القياس وهو الاعتبار لساير الصلوة
وفي الشرح الاكملي اذا تعارض السنتان فعند ابي سعيد البردعي يصار الى اقوال
الصحابة مطلقا اي فيما يدرك بالقياس وفيما لا يدرك وعند الشافعي الى
القياس مطلقا وعند الكرخي انما يتقدم قول الصحابي اذا ورد فيما لا يدرك
بالقياس واما فيما يدرك به فهو مقدم على قول الصحابي وعند العجز عن المصير الى
دليل اخر بان لم يوجد او وجد ولم يصلح شاهدا بان كان التعارض بين القياسين
واقوال الصحابي ايضا يجب تقرير الاصول اي العمل بالاصول كما في سور الحمار
لما تعارضت الدلايل فيه اما تعارض الدلايل فكما روي جابر انه عم سئل
انتوضا بما افضلت الحمر قال نعم وروي انس انه عم نهى عن لحوم الحمر الاهلية
وقال انها رجس وهذا يدل على نجاسة سوره واما تعارض اقوال الصحابة فكما قال
ابن عمر رض سور الحمار نجس وكان ابن عباس يقول الحمار يعلف التبن فسوره طاهر
واما تعارض القياس فيه فانه لم يمكن الحاقه بالعرق لعلة الضرورة حتى يكون
طاهرا لان الضرورة في العرق اكثر ولم يمكن الحاقه باللبن بجامع التولد من اللحم
ليكون نجسا لوجود اصل الضرورة فيه دون اللبن وكذا لا يمكن الحاقه بسور الكلب
بجامع حرمة اللحم ليكون نجسا لوجود الضرورة في الحمار لكونه مربوطا في الدور والكلب
ليس كذلك ولا يمكن الحاقه بسور الهرة بجامع الطواف ليكون طاهرا لان
الضرورة في الهرة اكثر لدخولها المضايق التي لا يدخلها الحمار وجب تقرير الاصول
وهو ابقاء ما كان على ما كان فقيل ان الماء عرف طاهرا في الاصل فلا يتنجس
به ما كان طاهرا ولم يزل به الحدث للتعارض اي لا يطهر به ما كان نجسا
لان الطهارة او النجاسة عرفت ثابتة بيقين فلا يزول بالشك فوجب
ضم التيمم اليه فان قلت لما وجب تقرير الاصول وقد عرف الماء طاهرا او طهورا
لزم ان يبقى كذلك قلت لو بقيت فيه صفة الطهورية لزال الحدث والنجاسة
به ولا يكون هذا تقرير الاصول بل يكون عملا باحد الاصلين واهدارا الاخر فاوجب
وقوع الشك في طهوريته عملا بالاصلين ويسمى سور الحمار مشكلا لهذا اي التعارض

بكونه

اي التعارض الدليلين فان قلت لا نسلم التعارض اذ المحرم مرجح في لحمه وكذا في سوره
ولا تعارض مع امكان الترجيح فلا يثبت الشك قلت ترجيح المحرم في حرمة اللحم كان
للاحتياط والاحتياط في السور في جعله مشكوكا ليجب استعماله وضم التيمم اليه فلو
رجحنا نجاسته لوجب التيمم لا غير ولزم ترك العمل بالاحتياط لاحتمال كون السور مطهرا
دون التراب لا ان يعني به الجهل يعني لا يعني بهذه العبارة ان حكمه مجهول لان الشك
ليس من احكام الشرع بل حكمه معلوم وهو وجوب الاستعمال وانتفاء النجاسة عنه
وضم التيمم اليه واما اذا وقع التعارض بين القياسين فلم يسقطا بالتعارض ليجب العمل
بالحال يعني لم يسقط القياسان بالتعارض اذ ليس بعد القياس دليل شرعي يرجع اليه
فيضطر الى العمل باستصحاب الحال الذي هو ليس بدليل بل يعمل المجتهد بايهما شاء
لان احد القياسين حق عند الله يقينا وكل واحد منهما حجة في حق العمل اصاب المجتهد
او اخطا بشهادة قلبه فان قلت لما كان كل واحد من القياسين حجة وجب
ان يختار ايهما شاء من غير شرط التحري كما في اجناس ما يقع به التكفير قلت كل واحد
حجة في حق العمل لكن كلاهما ليس بحجة في اصابة الحق لان الحق عند الله واحد والقياس
لا يدل عليه وللقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن بلا دليل عليه قال عم
اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله وعند الشافعي يعمل بايهما شاء ولهذا
صار له في المسئلة قولان او اقوال واما الروايتان اللتان رويتا عن ائمتنا
في مسئلة واحدة فانما كانتا في وقتين فاحدهما صحيحة والاخرى فاسدة ولكن
لم يعرف الاخير منهما والتخلص عن المعارضة على خمسة اوجه بالاستقراء اما ان
يكون من قبل الحجة بان لا يعتدلا اي لا يستويا كقوله عم البينة على المدعي واليمين
على من انكر لا يعارضه حديث قضاء النبي عم بشاهد ويمين لانتفاء المساواة
لان الاول مشهور والثاني خبر الواحد او من قبل الحكم بان يكون احدهما حكم الدنيا
والاخر حكم الاخرة فيكون الثابت باحدهما غير الثابت بالاخر ومن شرط
المعارضة اتحاد الحكم فاذا اختلف الحكم يمكن الجمع بينهما فلا تعارض كما في اليمين
في سورة البقرة والمائدة الاية التي في سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو
في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم فانها توجب المؤاخذة بمجرد اليمين

قوله وعند الشافعي يعمل بايهما شاء يعني مطلقا بشهد به قلبه

مكسوبة بالقلب اي معقودة فيتحقق المؤاخذة في الغموس والآية التي في سورة
المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان تقتضي
ان لا يتحقق المؤاخذة في الغموس لان الايمان على نوعين معقودة فيها مؤاخذة
ولغو لا مؤاخذة فيها والغموس ليست بمعقودة فكانت لغوا واللغو اسم لكلام
لا فائدة فيه وليس في الغموس فائدة اليمين المشروعة لانها شرعت لتحقق البر ولا
يتصور ذلك في الغموس فكانت لغوا فيتحقق المعارضة بين الايتين في حق
الغموس فيتخلص عنها ببيان اختلاف الحكم بان يقال المؤاخذة في آية البقرة
مطلقة والمطلق ينصرف الى الكمال فيكون المراد بها المؤاخذة في الآخرة و
المؤاخذة المنفية في المائدة هي المؤاخذة بالكفارة في الدنيا او من قبيل الحال
بان يحمل احدهما على حالة والآخر على حالة كما في قوله تعالى حتى يطهرن بالتخفيف
والتشديد القراءة بالتخفيف يقتضي حل القربان بانقطاع الدم سواء انقطع
على اكثر مدة الحيض او اقلها والقراءة بالتشديد يقتضي ان لا يحل القربان قبل
الاغتسال فيقع التعارض ظاهرا لكنه يرتفع باختلاف الحالين بان يحمل
القراءة بالتخفيف على الانقطاع على اكثر المدة لانه انقطع بيقين والقراءة بالتشديد
على اقل المدة لان الانقطاع لا يثبت فيه بيقين فلا بد من مؤكد بجانب الانقطاع
وهو الاغتسال او ما يقوم مقامه من مضي وقت الصلوة فان قلت قوله تعالى
فاذا تطهرن في القرائتين يأبى هذا التوفيق لانه يوجب الاغتسال في جميع الاحوال
ولو كان كما زعمتم ينبغي ان يقرأ في قراءة التخفيف فاذا اطهرن قلت ظاهر
ان لا يخير الزوج الى الاغتسال في الانقطاع على العشرة لا يجوز لما فيه من الفساد
فيحمل قوله تطهرن في قراءة التخفيف على طهرن لان تفعل يجي بمعنى فعل من غير ان
يدل على صنع كتبين بمعنى بان او من قبيل اختلاف الزمان صريحا كقوله تعالى
واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فانها نزلت بعد التي في
سورة البقرة وهو قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن
بانفسهن اربعة اشهر وعشرا الآية فقد وقع التعارض بينهما في حق الحامل المتوفى
عنها زوجها فقال علي رض تعتد بابعد الاجلين اي باطول العدتين لان

بجانب الظاهر

اي لعدم توهم العود

لانه يلزم ان يراد الحيض على العشرة

الغموس الحلف على امر ماض او حال كذبا عمدا وحكمها الاثم ولا كفارة فيها الا التوبة واللغو الحلف على امر ماض يظنه كما قال وهو بخلافه وحكمها رجاء العفو والمنعقدة الحلف على فعل او ترك في المستقبل وحكمها وجوب الكفارة بالحنث

ملتقى

قوله ويسئلونك عن المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فأتوهن من حيث امركم الله ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين من سورة البقرة

لان كل آية توجب عدة على وجه فيجمع بينهما احتياطا وقال ابن مسعود رض تنقضي
بوضع الحمل وقال من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى وفيها قوله تعالى
نازعته
واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن نزلت بعد التي في سورة البقرة
فجعلها على على رض ولم ينكر على رض فثبت انه كان معروفا بينهم ان المتأخر ناسخ
جازما قاطعا وقال
فيكون عدة المتوفى عنها زوجها اذا كانت حاملا بوضع الحمل ولا معنى للجمع ودلالة
اي التخلص من الامور التي يتخلص بها عن المعارضة اختلاف زمان الحكمين دلالة لا صريحا
كالحاظر والمبيح اذا اجتمعا نحو ما روي ان النبي نهى عن اكل الضب وروي انه
المحرم
رخص فيه فانا نعلم انهما قد وجدا في زمانين فالحاظر جعل آخرا ناسخا للمبيح تقليلا
للنسخ لان الاصل في الاشياء الاباحة فلو جعلنا المبيح متأخرا يلزم تكرار النسخ
لان الحاظر يكون ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا للحظر فيلزم التكرار
ولو جعلنا الحاظر متأخرا لا يلزم الا نسخ واحد فجعل الحاظر آخرا اولى وفيه بحث
اذ الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فلا يكون رفعها نسخا اذ النسخ عبارة عن انتهاء
حكم شرعي الا اذا اريد بالنسخ تغيير الامر الاصلي فيتغير مرتين فيتكرر النسخ بهذا المعنى
لا بالمعنى الحقيقي للنسخ وههنا ثلثة مذاهب الاول ان الاصل في الاشياء الاباحة
لقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا والثاني ان الاصل فيها الحظر لانها مملوكة لله
تعالى والتصرف في ملك الغير لا يجوز الا باذنه والثالث التوقف لان العقل
والغرض انه قبل الشرع فلا اذن فيه رح
لا حظ له في معرفة الاحكام فيتوقف فيه الى ان يرد الشرع بالاباحة او الحرمة وفخر
الاسلام اختار القول الاول لا على معنى ان الاشياء مخلوقة مباحة ثم بعث الانبياء
بالحظر لان البشر لم يتركوا سدى اي مهملا بلا شرع في زمان قال الله تعالى وان من
امة الا خلا فيها نذير وانما قلنا انها مباحة بناء على زمان الفترة الذي بين عيسى
ارجاز
ومحمد عليهما السلام فان الاباحة كانت ظاهرة في ذلك الزمان لوقوع التحريفات
في الانجيل والتورية ولم يبق الاعتماد على شيء من الشرائع وظهرت الاباحة
على معنى عدم العقاب والمثبت وهو الذي يثبت امرا عارضا اولى من النافي
الذي ينفي العارض ويبقي الامر الاول عند الكرخي ولد سنة ستين ومائتين
ومات سنة اربعين وثلثمائة لان المثبت يخبر عن حقيقة والنافي اعتمد الظاهر

قوله وقال من شاء باهلته المباهلة مفاعلة من البهلة بالضم والفتح اللعنة وذلك لانهم كانوا اذا اختلفوا في شيء اجتمعوا وقالوا بهلة الله على الظالم منا ومروي بالخفية رح

قوله ولا معنى للجمع اي للعمل بالناسخ والمنسوخ بعد معرفة الناسخ وهذا رد على علي رض حيث جمع بين الآيتين وقال عدتها ابعد الاجلين احتياطا والعمل على قول ابن مسعود رض رح

كما في الجرح والتعديل يرجح قول الجارح لانه يخبر عن حقيقة وعند عيسى بن ابان كان
من اصحاب الحديث ثم غلب عليه الرأي تفقه على محمد بن الحسن وكان موته سنة
احدى وعشرين ومائتين يتعارضان لان ما يستدل به على صدق الراوي في
(اي المثبت والنافي)
المثبت من العدالة موجود في النافي فيتعارضان ويطلب الترجيح بوجه آخر والاصل
فيه اي في ترجيح المثبت او النافي لما اختلف عمل ائمتنا في تعارض المثبت والنافي
ففي بعض الصور عملوا بالمثبت وفي بعضها بالنافي احتيج الى ضابط يتفرع عليه
اختلافهم اشار اليه المص بقوله والاصل فيه ان النفي ان كان من جنس ما يعرف بدليله
بان كان مبنيا على دليل بان يكون له علامة ظاهرة او من جنس ما لا يعرف بدليله
بان لا يكون مبنيا على دليل بل يكون مبنيا على الاستصحاب الذي ليس بحجة
او كان مما يشتبه حاله اي يحتمل ان يكون مستفادا من دليل دال عليه ويحتمل ان
يكون مبنيا على الاستصحاب والاول مثل الاثبات لان الدليل هو المعتبر لا
صورة فيقع التعارض والثاني لا يعارض الاثبات لان ما لا دليل عليه لا
(اي النفي)
يعارض ما عليه دليل وفي الثالث وجب التفحص عن حال المخبر ان ثبت انه نفي
على ظاهر الحال لم يقبل خبره لانه اعتمد ما ليس بحجة وان ثبت انه اخبر عن دليل
المعرفة كان مثل الاثبات وهذا معنى لكن لما عرف ان الراوي اعتمد دليل
(بان استند الى دليل يوقف عليه)
المعرفة كان مثل الاثبات فالحاصل ان النفي على اربعة اقسام الاول ما يكون
من جنس ما يعرف بدليله والثاني مجهولا وقد علم بالتفحص انه نفي الاخبار به على دليل
(بان يكون) (مخبر)
دال عليه والثالث ما لا يكون من جنس ما يعرف بدليل والرابع كان مجهولا
وقد علم بالتفحص من حال المخبر انه نفي الاخبار به على ظاهر الحال فالقسم الاول والثاني
مثل الاثبات في القوة والى هذين القسمين اشار بقوله ان كان من جنس ما يعرف
بدليله الى آخره والقسم الثالث والرابع لا يكونان مثل الاثبات بل يكون
الاثبات راجحا واليهما اشار بقوله والا فلا يعني ان لم يكن مما يعرف بدليله
ولا مما يعرف ان الراوي اعتمد دليل المعرفة فلا يكون مثل الاثبات فالنفي
في حديث بريرة لما قرر الاصل ذكر مسائل اجتمع فيها المثبت والنافي وهي
مسائل الاولى مسئلة خيار العتاقة وهي ما اذا اعتقت الامة المنكوحة وزوجها

قوله اذا تعارض الجرح والتعديل بان اخبر مزكي بان هذا الشاهد عدل
واخبر آخر انه مجروح ان الجرح اولى هو مثبت لانه
اثبت امرا عارضا وخبر العدل ناف لانه ينفي على الامر
الاول اذ العدالة هي الاصل فعملوا بالمثبت تحقيق

قوله لانه اعتمد ما ليس بحجة فلا يعارض المثبت ولي لان ما لا دليل عليه لا يعارض
لا يعارض ما ثبت بالدليل اذ لا مساواة بين الوجود في القوي
ره

قوله فالقسم الاول والثاني مثل الاثبات في القوة فلا يتقدم عليهما الا
يعارضا والثالث والرابع يقصران عنه فيتقدم عليهما فلا تعارض
ره

حر يثبت لها خيار فسخ النكاح كما اذا كان زوجها عبدا خلافا للشافعي وهو ذكر
(بالاتفاق)
انها اعتقت وزوجها عبد مما لا يعرف الا بظاهر الحال وهو ان العبودية كانت
(وهذه الرواية نافية)
ثابتة قبل العتق فلم يعارض الاثبات وهو اي الاثبات ما روي انها اعتقت
(اي النفي في حديث بريرة)
وزوجها حر اخذ ائمتنا بالمثبت وفي حديث ميمونة يعني الثانية مسئلة نكاح المحرم
فانه يجوز عندنا خلافا للشافعي وهو ما روى ابن عباس ان النبي عم تزوجها
وهو محرم وهذا ناف لانه مبني على الامر الاول فان الاحرام كان ثابتا قبل
التزوج مما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم فعارض الاثبات وهو ما روى
يزيد بن الاصم انه اي النبي عم تزوجها وهو حلال اي خارج عن احرامه وهو
مثبت لانه يدل على امر عارض على الاحرام وجعل هو وانه ابن عباس اولى من
رواية يزيد بن الاصم لانه اي يزيد لا يعدله اي ابن عباس في الضبط والاتقان
وائمتنا عملوا في هذه المسئلة بالنافي لان النافي هنا مما يعرف بدليله وهو هيئة
المحرم فيعارض الاثبات ولما تعارضا رجحوا النافي بفقه الراوي وضبطه
وطهارة الماء وحل الطعام من جنس ما يعرف بدليله كالنجاسة والحرمة فوقع
التعارض بين الخبرين فوجب العمل بالاصل وهذه هي المسئلة الثالثة يعني اذا اخبر
مخبر بنجاسة الماء والآخر بطهارته او اخبر مخبر بحل الطعام والآخر بحرمته فالمخبر بالطهارة
والحل ناف لانه ينفي العارض ويبقي الامر الاصلي والمخبر بالنجاسة والحرمة مثبت
لانه يثبت امرا عارضا فالنفي هنا مما يحتمل ان يكون مبنيا على دليل بان يأخذ
الماء من نهر جار في اناء طاهر ولم يغب عن ذلك الاناء فانه يكون عارفا
بطهارته بدليل موجب ويحتمل ان يكون مبنيا على ظاهر الحال فان عرف انه اخبر بناء على
(الحال) (وهو ان الاصل في الماء الطهارة عرض)
ظاهر الحال لم يعارض قوله قول المثبت فيرجح المثبت لما عرف في الاصل المتقدم
واذا علم انه اخبر بدليل عارض قوله قول المثبت لكون كل واحد منهما مخبرا عن
دليل فاذا تحقق التعارض بينهما يعمل بما هو الاصل وهو الطهارة في الماء والحل
في الطعام لان الاستصحاب وان لم يصلح ان يكون حجة يصلح ان يكون مرجحا فيرجح
النافي به كذا قرره صاحب الكشف وظاهر قول المص يدل على انه جعل الطهارة
والحل من جنس ما يعرف بدليله لا مما يحتمل وجعل الخبر النافي فيهما معارضا للخبر المثبت

ونفرع المسئلة ان الامة المنكوحة اذا اعتقت وكان زوجها عبدا يثبت لها خيار
العتق اي يجوز لها فسخ النكاح اتفاقا اما اذا كان زوجها حرا ففيه
الخلاف فعندنا يثبت لها الخيار ايضا خلافا للشافعي ومنشأ
الخلاف انه روي ان بريرة اعتقت وزوجها حر وقد
ثبت لها الخيار لقوله عم حين اعتقت ملكت بضعك
فاختاري وهو مثبت لاتفاق الروايات على انه كان عبدا
فيما مضى وروي ايضا انها اعتقت وزوجها عبد وهو ناف
لانه ينفي الحرية ويبقيه على الحرية الاصلية ثم يقول هذا النفي لا يعارض
الاثبات فانه لا يدرك عيانا بل يعرف بظاهر الحال فقط
والحال لا يصلح دليلا فيكون المثبت اولى فيثبت لها خيار
العتق اذا كان زوجها حرا وهو المط اقتباس

قوله وهو اي الاثبات
المعارض ره

قوله فالمخبر بالطهارة والحل ناف لانه ينفي الامر العارض وهو النجاسة
والحرمة ويبقي الامر الاصلي وهو الطهارة والحل والمخبر بالنجاسة
والحرمة مثبت لاثبات الامر العارض ره

قوله فان عرف انه اخبر بناء على ظاهر الحال وهو ان الاصل في الماء هو
الطهارة لم يقبل خبره لانه اخبر لا عن دليل ره

مطلقا والظاهر هو الاول في الترجيح لا يقع بفضل العدد اي بكثرة عدد الرواة
وبالذكورة والحرية اي بذكورة الراوي وحريته عند العامة وقيل يقع الترجيح بكثرة
الرواة لان قول الجماعة اقوى في افادة الظن من قول الواحد وللعامة ان
كثرة الرواة لا تكون دليل القوة ما لم يخرج عن حيز الاحاد الا ترى ان المناظرات
جرت من وقت الصحابة الى يومنا هذا باخبار الاحاد ولم يرو اشتغالهم بترجيح
بزيادة عدد الرواة ولا بالذكورة ولو كان ذلك صحيحا لاشتغلوا به كما
اشتغلوا بالترجيح بزيادة الضبط قال شمس الائمة السرخسي والذي يصح عندي ان
هذا القول ثم الترجيح بكثرة الرواة قول محمد فقد ذكر في السير الكبير اهل العلم ثلثة فرق
اهل الشام واهل الحجاز واهل العراق فكل ما اتفق فيه الفريقان على قول اخذت
بذلك وتركت ما انفرد به فريق واحد والصحيح قول العامة لان الحق يحتمل ان
يكون مع القليل قال الله تعالى ما يعلمهم الا قليل وقال الحماسي تعيرنا انا قليل عديدنا
فقلت لها ان الكرام قليل ولا يلزم علينا المتواتر والمشهور لانا لا نرجحهما بزيادة
العدد بل بدخولهما في حد العيان ولهذا لا يترجح متواتر على اخر فان قلت قد
ثبت الترجيح لما روي ان النبي عم توقف في خبر ذي اليدين حتى اخبره ابو بكر
وعمر رض قلت الترجيح انما يكون بعد معارضة حجتين وما ذكرت ليس كذلك
بل هو توقف في قبول خبر الواحد لتجويز الغلط عليه والتردد في صدقه لبعض الكتاب
واذا كان في احد الخبرين زيادة لم يكن في الاخر فان كان الراوي واحدا يؤخذ
بالمثبت للزيادة كما في الخبر المروي في التحالف هو ما روى ابن مسعود انه قال اذا
اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا وفي رواية اخرى عنه لم يذكر
قوله والسلعة قائمة فاخذنا بالمثبت للزيادة وقلنا لا يجري التحالف الا عند
قيام السلعة وجاز ان يكون حذف الزيادة من بعض الرواة لقلة ضبطه واذا اختلف
الراوي فيجعل كالخبرين ويعمل بهما لان الظاهر انه عم قالهما في وقتين فيجب العمل
بهما بحسب الامكان كما هو مذهبنا في ان المطلق لا يحمل على المقيد في حكمين
نظيره ما روي انه عم نهى عن بيع الطعام قبل القبض وجاء في رواية اخرى
عنه عم النهي عن بيع ما لم يقبض فانا نعمل بهما ولا نحمل المطلق على المقيد بالطعام

لا يحمل

قوله ولهذا لا يترجح متواتر على اخر بزيادة عدد الرواة
شرح

بان يروي احدهما الخبر الذي فيه زيادة والاخر الذي ليس فيه
تلك الزيادة فيجعل كالخبرين فيعمل بهما
آقحصاري

بالطعام حتى لا يجوز بيع سائر العروض قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام قبل القبض

فصل في البيان

وهذه الحجج اي الحجج التي مر ذكرها من الكتاب والسنة واقسامهما
تحتمل البيان اي الكشف عن المقصود وهو اي البيان على خمسة اوجه بالاستقراء
اما ان يكون بيان تقرير وهو تاكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز مثل قوله تعالى
ولا طائر يطير بجناحيه فان الطائر يحتمل ان يستعمل في غير حقيقته يقال للبريد طائر
فيكون قوله يطير بجناحيه تقريرا لموجب الحقيقة وقطعا لاحتمال المجاز او الخصوص مثل
قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان اسم الجمع شامل لجميع الملائكة على احتمال
البعض في قوله كلهم قرر معنى العموم او بيان تفسير وهو بيان ما فيه خفاء كبيان
المجمل كقوله تعالى اقيموا الصلوة فانه مجمل ثم لحقه بيان بالسنة والمشترك وانهما
يصحان موصولا ومفصولا وعند بعض المتكلمين لا يصح بيان المجمل والمشترك الا
موصولا احتجوا بان المقصود من الخطاب ايجاب العمل وهو المقصود الاصلي
وذا يكون بالفهم والفهم انما يحصل بالبيان ولو جوزنا تاخير البيان لادى الى
تكليف المحال احتج من جوزه مفصولا بان الخطاب بالمجمل قبل البيان يفيد
الابتلاء باعتقاد الحقية في الحال مع انتظار البيان للعمل وليس فيه تكليف المحال
لان العمل لا يجب قبل البيان او بيان تغيير كالتعليق بالشرط والاستثناء
نسميهما بيانا مجازا لان الاستثناء في قوله لفلان علي الف الا مائة يبطل الكلام
في حق المائة وكذلك الشرط يبطل كون الكلام ايقاعا ويصيره يمينا الا ان في
الاستثناء يبطل بعض الكلام وفي التعليق كله فالابطال لا يكون بيانا حقيقة
ولكنه بيان مجازا من حيث انه تبين ان عليه تسعمائة لا الفا وانه يحلف لا يطلق
في التعليق وانما يصح ذلك موصولا فقط باجماع الفقهاء وعن ابن عباس رض
انه يصح مفصولا لما روي انه عم قال لاغزون قريشا ثم قال بعد سنة ان شاء الله
واحتج الفقهاء بان النبي عم قال من حلف على يمين فراى غيرها خيرا منها فليكفر يمينه
الحديث عين التكفير لتخليص الحالف ولو صح الاستثناء منفصلا لقال فليستثن
وليات بالذي هو خير منها والحديث الذي رواه غير صحيح نقله كذا ذكره الغزالي
ثم اختلف في خصوص العموم اي تخصيص العام الذي لم يخص منه شيء فعندنا لا

قوله الكتاب والسنة واقسامهما كالخاص والعام ونحوهما كالمتواتر
والمشهور والاحاد
شرح

يقع متراخيا وعند الشافعي يجوز ذلك قيدنا بقولنا لم يخص منه شيء لانه اذا
خص منه شيء بدليل مقارن يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخ اتفاقا وهذا
اي الاختلاف بناء على ان العموم مثل الخصوص عندنا في ايجاب الحكم قطعا وبعد
الخصوص لا يبقى القطع وكان تخصيص العام تغييرا عن القطع الى الاحتمال فيتقيد بشرط
الوصل كالاستثناء والتعليق وعنده ليس بتغيير لان موجبه ظني قبل التخصيص
بل هو تقرير فيصح مفصولا وموصولا وبيان بقرة بني اسرائيل هذا اشارة الى
جواب عمن استدل على جواز تخصيص العام متراخيا بنصوص منها قوله تعالى ان الله
يأمركم ان تذبحوا بقرة فانه تعالى امر بني اسرائيل بذبح بقرة مطلقة ليظهر امر القتيل عندهم
والمطلق عام عندهم ثم بينها لهم بعد سؤالهم مقيدة باوصاف كما نطق به التنزيل
من قبيل تقييد المطلق يعني ليس هذا من قبيل تخصيص العام لان النكرة في موضع الاثبات
تخص فلا تحتمل التخصيص فكان تقييد المطلق نسخا فلذلك صح متراخيا ومنها قوله
تعالى فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك اي ادخل في السفينة من كل جنس من
الحيوان ذكرا وانثى واثنين تاكيد للزوجين واهلك عطف على زوجين اي
ادخل اهلك فقال الشافعي الاهل عام تناول جميع بنيه ثم لحقه الخصوص متراخيا
بقوله ليس من اهلك اجاب عنه بقوله والاهل لم يتناول الابن لان المراد به
اهل دينه لا نسبه فعلى هذا يكون الاهل مشتركا لانه احتمل الاهل من حيث النسب والاهل
من حيث الدين فبين الله تعالى ان المراد منه الاهل من حيث المتابعة وان الابن
الكافر ليس من اهله وتأخير البيان في المشترك جائز لا انه خص بقوله تعالى ليس من
اهلك ومنها قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم اي حطبها هذا
عام لحقه خصوص متراخ فانه لما نزل جاء عبد الله بن الزبعرى الى رسول الله عليه السلام فقال
يا محمد اليس عيسى وعزير والملائكة قد عبدوا من دون الله افتراهم يعذبون في
النار فانزل الله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الاية اجاب عنه بقوله
وقوله انكم وما تعبدون من دون الله لم يتناول عيسى عم لان ما مختص بما لا يعقل
فلا يكون متناولا لهم لا انه خص بقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى واما سؤال ابن
الزبعرى كان بناء على ظنه ان ما ظاهرة فيمن يعقل ولهذا روي انه عم قال

قوله والمطلق عام عندهم اي عندهم يجوز تأخير البيان وقد اخر بيان اوصافها الى ان سألوه كما نطق به القرآن الكريم رة

او ما تعبدون

اولئك عنها

114

عا قوله وسقوط الحكم بطريق المعارضة في الايجاب يكون اي انما يصح هذا في الانشاء لانه لا يحتمل الصدق
فاذا اسقط الحكم بطريق المعارضة لا يلزم الكذب بخلاف الاخبار فانه من حيث هو هو يحتمل الصدق والكذب
فيلزم الاحتراز عما يوهم الكذب على الله تعالى فتعين ان معناه ابتداء فلبثت فيهم تسعمائة وخمسين سنة
وهذا حكم التكلم بالباقي
اكس

قال ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل ومن لمن يعقل كذا في
شرح اصول ابن الحاجب والاستثناء يمنع التكلم بحكمه اي مع حكمه بقدر
المستثنى اي يمنع الحكم في المستثنى نظرا الى الظاهر لعدم الدليل الموجب له مع
صورة التكلم بقدر المستثنى فيصير التكلم به بما وراء المستثنى فيكون الاستثناء
مانعا للموجب والموجب جميعا بقدر المستثنى فينعدم الحكم في المستثنى لانعدام
الدليل الموجب له مع صورة التكلم به فيجعل الاستثناء تكلما بالباقي بعده
اي بعد المستثنى وعند الشافعي يمنع الحكم بطريق المعارضة يعني الموجب لا الموجب
كما في التعليق وعندنا يمنع كليهما كما في التعليق فصار تقدير قول الرجل لفلان
علي الف الا مائة عندنا لفلان علي تسعمائة وانه لم يتكلم بالالف في حق لزوم المائة
وعنده الا مائة فانها ليست علي فان صدر الكلام يوجبه والاستثناء ينفيه فيجعل
فتساقطا بقدر المستثنى وفي شرح المنار للمصنف فائدة الخلاف تظهر فيما اذا استثنى
خلاف الجنس كقوله لفلان علي الف درهم الا ثوبا فعندنا لا يصح الاستثناء
لانه لا يصلح بيانا وعنده يصح فينقص من الالف قدر قيمة الثوب لان موجب
الاستثناء نفي الحكم من المستثنى بالدليل المعارض والدليل المعارض يجب العمل به
بحسب الامكان والامكان هنا في ان يجعل موجبه نفي مقدار قيمة الثوب
لا نفي عين الثوب وفيه نظر لان عمل الاستثناء بالمعارضة عند الشافعي انما هو
في المتصل وهذا من قبيل المنقطع ولو قدر متصلا بالادراج لا يمكن الا بالاخراج ح
فلا تظهر الثمرة في هذه المسئلة لاجماع اهل اللغة على ان الاستثناء من النفي اثبات
ومن الاثبات نفي هذا دليل على ان حكمه يعارض حكم المستثنى منه ولان قوله
لا اله الا الله للتوحيد اي وضع لافادته ومعناه النفي والاثبات ولو
كان تكلما بالباقي لكان نفيا لغيره اي نفيا لما سوى الله تعالى لانه هو الباقي بعد
الاستثناء لا اثباتا له اي اثباتا للالوهية لله تعالى فيصح كونها كلمة التوحيد بالاجماع
ان معنى قوله الا الله انه اله بطريق المعارضة ولنا قوله تعالى فلبثت فيهم الف
سنة الا خمسين عاما وسقوط الحكم بطريق المعارضة في الايجاب يكون
اي في الانشاء يثبت لا في الاخبار لانه لو ثبت حكم الالف بجملته ثم عارضه

اي يمنع التكلم في حق التكلم مع بقاء صورته معناه الاستثناء
يمنع صدر الكلام من ان ينعقد سببا للحكم بقدر المستثنى فيجعل
تكلما بما وراء المستثنى فلان المتكلم في قوله لفلان علي الف الا
مائة لم يتلفظ بلفظ الالف حكما وانما يتلفظ بلفظ
تسعمائة الوار

قوله فيكون الاستثناء مانعا للموجب والموجب جميعا الاول
بكسر الجيم يعني التكلم والثاني بفتحها يعني الحكم وقوله فيما بعد
يعني الموجب لا الموجب مع عكسه محرر

رضا

وجه التمسك بهذه الاية ان قوله الا خمسين لو كان بطريق المعارضة لكان نقيضا للالف
يلزم الكذب على الله تعالى عن ذلك ... وهو لازم
فلبثت فيهم الف سنة اخبار بان اللبث كان الف سنة ... بطريق المعارضة
...
اكمل

الاستثناء في الخمسين لزم كونه نافيا لما اثبته اولا فلزم الكذب في احد الامرين
تعالى الله عن ذلك ولان اهل اللغة قالوا الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي
بعد الثنيا اي المستثنى كما قالوا انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي واذا
ثبت الوجهان وجب الجمع بينهما لانه هو الاصل فنقول انه تكلم بالباقي بوضعه
اي بحقيقته وعبارته لانه هو المقصود الذي سيق الكلام لاجله واثبات ونفي
باشارته لانهما فهما من الصيغة من غير ان يكون سوق الكلام لاجلهما لانهما غير مذكورين
في المستثنى قصدا لكن لما كان حكمه خلاف المستثنى منه ثبت النفي والاثبات
ضرورة لان حكمه يتوقف بالاستثناء كما يتوقف المغيا بالغاية فاذا لم يبق حكم
او بتعين
بعد الاستثناء ظهر النفي لعدم علة الاثبات فسمي نفيا مجازا تحقيق ذلك
او كونه تكلما بالباقي
ان الاستثناء بمنزلة الغاية من المستثنى منه لكون الاستثناء بيانا انه ليس بمراد
من الصدر كما ان الغاية بيان انها ليست بمرادة من المغيا فكما ان الاستثناء
يدخل على النفي فينتهي بالوجود وعلى الاثبات فينتهي بالنفي فكذلك الغاية
او الاستثناء
تنتهي بها الحكم السابق الى خلافه وهذا المجموع ثابت بحسب اللغة لكن لما كان
او كونه اثباتا ونفيا
الصدر مقصودا جعلناه عبارة والثاني لما لم يذكر مقصودا بل لتتميم الصدر
جعلناه اشارة ولذلك اختير في كلمة التوحيد لا اله الا الله ليكون اثبات الالوهية
لله تعالى اشارة ونفيها قصدا لان المهم في كلمة التوحيد نفي الشريك مع الله تعالى لان
المشركين اشركوا معه غيره فيحتاج الى النفي قصدا واما اثباته تعالى فمفروغ عنه
غير محتاج الى اثباته بالقصد لان كل عاقل يعترف به قال الله تعالى ولئن سألتهم
من خلق السموات والارض ليقولن الله فيكفي في اثباته ذلك الاشارة وهذا
الحصر من قبيل قصر الافراد وللقائل ان يقول الاستثناء نص في خروج حكم المستثنى
من حكم المستثنى منه حتى لا يصح اثبات مثل حكمه معه بخلاف الغاية فانه ليس كذلك او الاستثناء
حتى يصح سرت الى البصرة وجاوزته ولا يجوز ان يقال جاءني القوم الا زيدا
فانه جاء والجواب عن الشافعي ان ما يكون بطريق المعارضة يستوي فيه
البعض والكل كالنسخ فان نسخ الكل جائز كبعضه ولم يستو البعض والكل في
الاستثناء فان استثناء الكل باطل اتفاقا لا يقال انما لم يجز استثناء الكل

قوله لان كل عاقل يعترف به والدهري المنكر لوجود الصانع
ليس بعاقل والمذكورون وان كانوا غير جارين على مقتضى العقل
ايضا لكن سخافة رأيه اظهر عزمي

الكل لانه رجوع بعد الاقرار لانا نقول لا يصح استثناء الكل فيما يصح الرجوع فيه
كالوصية فانه يصح الرجوع عنها ومع هذا لا يصح استثناء الكل ولو قال اوصيت
بثلث مالي الا ثلث مالي فالاستثناء باطل لانه لم يبق بعد الاستثناء شيء يكون
الكلام عبارة عنه وللقائل ان يقول انما لم يجز استثناء الكل لتأديه الى التناقض
وهو غير معقول بخلاف نسخ الكل فانه لا يؤدي اليه لاختلاف الزمان وهو اي
ما يطلق عليه لفظ الاستثناء نوعان متصل وهو الاصل اي الحقيقة ومنفصل
وهو ما لا يصح استخراجه من الصدر اي من صدر الكلام بان لا يكون المستثنى من جنس
الاول فاطلاق لفظ الاستثناء عليه مجاز فيجعل مبتدأ حكمه بخلاف الحكم الاول
قال الله تعالى افرأيتم ما كنتم تعبدون انتم وآباؤكم الاقدمون فانهم عدو لي الا
او اجروا
رب العالمين فاني اعبده واعظمه والاستثناء منقطع والعدو بمعنى
اي لكن رب العالمين ...
الجمع قال الزجاج يحتمل ان يكون القوم عبدوا الاصنام مع الله تعالى فقال جميع
ما عبدتم عدو لي الا رب العالمين فاني لم اتبرأ من عبادته وانبراء
مما تعبدون من دونه فعلى هذا يكون الاستثناء متصلا والاستثناء يعني المتعقب
كلمات اي جملا معطوفة صفة كلمات او حال بعضها على بعض ينصرف
ما عطف معطوفة
الى الجميع اي جميع ما تقدم ذكره كقوله لزيد علي الف درهم ولبكر علي الف درهم
ولخالد علي الف درهم الا استمائة كالشرط اي كما ان الشرط ينصرف الى جميع
ما سبق حتى يتعلق الكل به كما لو قال عبدي حر وامرأتي طالق وعلي حج ان لم
ادخل هذه الدار عند الشافعي بناء على اصله انه معارض مانع للحكم المتقدم كالشرط
الاستثناء
والجامع كون كل واحد منهما مانعا للحكم وعندنا ينصرف الى ما يليه لان الاصل
او بين الاستثناء والشرط — الاستثناء
عدم الاستثناء لانه يخرج اصل الكلام من ان يكون عاملا في جميعه وانما وجب رجوع
الاستثناء الى ما قبله ليصح ضرورة عدم استقلاله بنفسه وقد اندفعت الضرورة
بصرفه الى الاخيرة بخلاف الشرط لانه مبدل فلا يخرج به اصل الكلام من ان يكون
عاملا وانما يتبدل به الحكم لان مقتضى قوله انت حر نزول العتق في محله وذكر
الشرط يتبدل ذلك لانه تبين انه ليس بعلة للحكم قبل الشرط ومطلق العطف
يقتضي الاشتراك فلهذا اثبتنا حكم التبديل بالشرط في جميع ما سبق ذكره

قوله اي جميع ما تقدم ذكره قال في التلويح لا خلاف في جواز رده
الى الجميع والى الاخير خاصة وانما الخلاف في الظهور عند
الاطلاق عزمي

مطلب
بيان ضروره

قال صاحب الكشف اضافة البيان الى الضرورة من قبيل اضافة الشي الى سببه واما الى غيره فمن قبيل اضافة الجنس الى نوعه كعلم الطب عرمى

قوله وهو على اربعة اقسام بالاستقراء ما هو في حكم المنطوق وما ثبت به بدلالة حال الساكت وما يثبت لضرورة دفع الغرور وما ثبت لضرورة طول الكلام ره

او بيان ضرورة اى القسم الرابع من اقسام البيان بيان الضرورة اى البيان الحاصل لاجل الضرورة وهو نوع بيان يقع بما لم يوضع له اى للبيان اذ الموضوع للبيان هو النطق لهذا لم يقع البيان به بل بالسكوت عنه فوقع البيان بما لم يوضع للبيان وهو اى بيان الضرورة على اربعة اقسام بالاستقراء اما ان يكون اى السكوت في حكم المنطوق اى في حكم النطق بناء على تقدير ان يكون البيان فعل المبين فانه يكون هو النطق لا المنطوق وعلى هذا يكون المناسب ان يجعل البيان الضروري في حكم ما هو بيان غير ضروري وهو النطق وان جعل البيان عبارة عن الامر الذي يحصل به الاظهار كما قال به بعضهم يكون المنطوق بمعنى الحقيقي لا المصدر لانه يكون البيان هو الكلام الدال على المقصود لا فعل المتكلم وهو تكلمه به وعلى هذا يصح جعل البيان الضروري الذي ليس بمنطوق في حكم البيان الذي هو منطوق كقوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث صدر الكلام اوجب الشركة المطلقة من جهة ان الميراث اضيف اليهما من غير اى ورثة ابواه رم بيان نصيب كل منهما ثم تخصيص الام بالثلث صار بيانا لكون الاب يستحق الباقي ضرورة او يثبت بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه من فعل او قول عن التغيير فذلك يدل على حقية ذلك الامر لقوله عليه السلام الساكت عن الحق شيطان اخرس كذلك سكوت الصحابة وذلك مشروط بشرطين القدرة على الانكار وكون الفاعل مسلما لانه لو كان غير مسلم كالسكوت عند مضي اليهود الى الكنيسة لا يكون بيانا للشرعية ومثاله اى السكوت ما روي انه ابق امة واتت لبعض القبائل فتزوجها رجل من بني عذرة فولدت اولادا ثم جاء مولاها فرفع ذلك الى عمر رض فقضى بها لمولاها وقضى على الاب ان يفدي الاولاد وكان ذلك بمحضر من الصحابة فسكتوا عن ضمان منافعها اى القيمة ومنفعة ولد المغرور فحمل ذلك محل الاجماع على ان المنافع لا تضمن بالاتلاف المجرد او يثبت ضرورة دفع الغرور عن الناس كسكوت المولى حين راى عبده يبيع ويشتري فانه يجعل اذنا له في التجارة عندنا دفعا للغرور عن يعامل العبد وقال الشافعي لا يكون

او لو لم يجعل سكوت المولى دليلا على الاذن بالتجارة لعامل الكبير مع العبد فيحصل لهم الغرور فيجعل اذنا ضرورة اكمل محرر

لا يكون اذنا لان سكوته يحتمل ان يكون للرضا بتصرفه وان يكون لفرط الغيظ والمحتمل لا يكون حجة او يثبت اى السكوت اى القسم الرابع من بيان الضرورة ما يثبت ضرورة طول الكلام كقوله له على مائة ودرهم جعل العطف بيانا بان المائة من جنس المعطوف وعند الشافعي يلزمه المعطوف والقول قوله في بيان المائة لانها مبهمة والعطف لم يوضع للتفسير لغة اذ من شرط صحة العطف المغايرة ومن شرط صحة التفسير ان يكون عين المفسر ولنا ان قوله ودرهم جعل بيانا عادة فان الناس اعتادوا حذف التفسير عن المعطوف عليه في العدد اذا كان المعطوف مفسرا بنفسه كما اعتادوا حذف التفسير عن المعطوف عليه في قولهم مائة وعشرة دراهم يريدون بذلك ان الكل دراهم طلبا للايجاز عند طول الكلام فيما يكثر استعماله وذلك عند كثرة الوجوب اى الكثرة لكثرة اسبابه فهذا فيما يثبت في الذمة في المعاملات كالمكيل والموزون بخلاف قوله على مائة وثوب فان الثوب لا يثبت في الذمة الا سلما فلا يكثر وجوبها فلا يتحقق الضرورة ولم يجعل الثوب بيانا للمائة او بيان تبديل هذا معطوف على خبر كان في قوله وهو اما ان يكون بيان تقرير هذا هو القسم الخامس وهو النسخ اى التبديل هو النسخ في اللغة قال الله تعالى واذا بدلنا اية مكان اية واهل التفسير فسروا التبديل بالنسخ فسمي النسخ تبديلا ومعناه ان يزول شي فيخلفه غيره ومعناه الشرعي ما عرفه المص وهو بيان لمدة الحكم المطلق اى بيان انتهاء الحكم الشرعي احترز بقوله المطلق عن حكم مقيد بتابيد او توقيت فانه لا يصح نسخه الذي كان معلوما عند الله تعالى انه ينتهي في وقت كذا الا انه اطلقه اى لم يبين توقيت الحكم المنسوخ فصار ظاهره اى ظاهر الحكم المنسوخ البقاء اى ارادة في حق البشر وكان النسخ تبديلا في حقنا ورفعا بالنسبة الى ظاهر الاستمرار بيانا محضا في حق صاحب الشرع الحاصل ان النسخ فيه جهتان ففي حق الله تعالى بيان محض لانتهاء الحكم الاول اى بعد حين وليس فيه معنى التبديل لانه كان معلوما عند الله تعالى انه ينتهي في وقت كذا بالناسخ فكان الناسخ بالنسبة الى علمه تعالى مبينا للمدة لا رافعا لان الرفع يقتضي الثبوت والبقاء لولاه وههنا البقاء بالنسبة الى علمه تعالى محال لانه خلاف معلومه وفي حق البشر تبديل لانه زال ما كان ثابتا

مطلب
بيان تبديل

قوله فصار ظاهره البقاء في حق البشر لجهلهم فان الامر بالشي يوهم بقاءه على التابيد ره

ظاهر الثبوت وخلفه شيء آخر وهذا على مثال القتل لانه بيان انتهاء اجل المقتول
عند الله تعالى لان المقتول ميت باجله عند اهل السنة والجماعة اذ لا اجل سواه
وفي حق العباد تبديل وتغيير وقطع للحيوة المظنون استمرارها لولاه فلهذا
تترتب عليه القصاص وساير الاحكام لانا امرنا باداره الاحكام على الظواهر
وهو جايز عندنا بالنص وهو ان نكاح الاخوات كان مشروعا في شريعة
آدم عم ثم انتسخ وكذلك بغيره من الشرايع فان قلت يحتمل ان يكون هذا الحكم
مخصوصا بذلك القوم او موقتا بحيوتهم فتحريم ذلك في شريعة من بعده لا يكون
نسخا قلت ثبت بالتواتر امر آدم عم ولم ينقل تخصيص ولا توقيت فوجب
اجراؤه على الاطلاق وما ذكرت من الاحتمال غير ناش عن دليل فلا يعتبر
خلافا لليهود لعنهم الله تعالى وبعض الروافض متمسكين بان الامر يدل على حسن
المأمور به والنهي يدل على ضده وذلك يوجب الجهل بعواقب الامور
تعالى الله عن ذلك وجوابه ان الفعل قد يكون مصلحة في وقت دون وقت
كشرب الدواء فلا يلزم الجهل قلت لا خفاء ان هذا الجواب انما يستقيم على
قول من يقول ان النسخ قبل التمكن من الفعل لا يجوز ولا يستقيم على مذهب المصير
لانه يجوز النسخ قبل التمكن منه فيلزم اجتماع الحسن والقبح في وقت واحد على شيء
ومحله حكم يحتمل الوجود والعدم اي كونه مشروعا وان لا يكون في نفسه قيد به
لانه لو لم يحتمل كونه مشروعا كالكفر وان لا يكون مشروعا كالايمان بالله تعالى
لا يجري فيه النسخ لم يلتحق به ما ينافي النسخ من توقيت كما يقال حرمت كذا
سنة او تابيد ثبت نصا كقوله تعالى خالدين فيها ابدا لا يقال هذا خبر
وهو ليس بمحل للنسخ لان مقصودنا ايراد النظير للتابيد او دلالة كالشرايع
التي قبض عليها رسول الله عم فانها موبدة لا يحتمل النسخ لانه خاتم النبيين
ولا نسخ الا بلسان نبي ولا نبي بعده عم قال الجمهور لا نسخ في الاخبار لانه
يلزم منه البداء او الجهل بعواقب الامور وللقائل ان يقول لفظ التابيد قد
يراد به المبالغة في العرف لا الدوام كما يقال لازم الغريم ابدا وفلان
يكرم الضيف ابدا فيجوز ان يكون كذلك في استعمال الشرع فتبين بورود

بورود النسخ ان المراد به المبالغة لا الدوام على انه منقوض بالنصوص التي تدل على
خلود الفساق في النار الى هنا كلام شارح المغني منصور القاءاني ويمكن الجواب عنه
بان حقيقة التابيد هو الدوام واستمراره جميع الازمنة وارادة البعض منها
مجاز لا مساغ له بدون القرينة وقال البعض النسخ يجوز في الاخبار التي تكون في المستقبل
كقوله تعالى لآدم عم ان لك الا تجوع فيها من باب التقييد والاطلاق لا
من باب النسخ وللقائل ان يقول تقييد المطلق نسخ عندنا فلا يتم هذا الجواب
اعلم ان هذا الخلاف اذا كان الخبر في غير احكام الشرع اما لو كان فيها كالامر
والنهي يجري فيه النسخ كقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن
بانفسهن اربعة اشهر وعشرا نسخ بقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن
ان يضعن حملهن وشرطه اي شرط جواز النسخ التمكن من عقد القلب عندنا
دون التمكن من الفعل والمراد به ان يمضي بعد ما وصل الامر الى المكلف زمان يسع
فيه الفعل المأمور به خلافا للمعتزلة لما ان حكمه اي حكم النسخ بيان المدة لعمل القلب
عندنا اصلا ولعمل البدن تبعا لان عقد القلب مقصود وتحقق الابتلاء
الا يرى ان الايمان رأس الطاعات فيبتلي العبد بقبوله ولان العمل لا يصير قربة
الا بعزيمة القلب والعزيمة قد تصير قربة بلا فعل قال عم نية المؤمن خير من عمله فجاز
ان يكون العقد مقصودا لا الفعل وروي انه عم امر بخمسين صلوات ليلة المعراج
ثم نسخ الزايد على الخمس فكان نسخا قبل التمكن من الفعل الا انه كان بعد عقد القلب
عليه فدل وقوعه على الجواز والحديث مذكور في الصحيحين وتلقته الامة بالقبول
فان قلت هذا الحديث يقتضي نسخ الشيء قبل التمكن من الاعتقاد والعمل وانتم لا
تقولون به قلت ان رسول الله عم احد المكلفين فقد علم واعتقد غاية
الامر انه كان قبل علم جميع المكلفين وعلم الجميع ليس بشرط وعندهم هو بيان مدة
العمل بالبدن لان العمل هو المقصود من الامر والنهي لا الاعتقاد وكان النسخ
قبل التمكن من الفعل مؤديا الى اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد في زمان واحد
لتعلق النهي بعين ما تعلق به الامر مثلا اذا قال الله تعالى صلوا عند غروب
الشمس من هذا اليوم ركعتين ثم قال قبل الغروب لا تصلوا عند الغروب

ولا تعرى نسخ بقوله تعالى فبدت لهما سوآتهما وجوابه ان قوله ان لا تجوع فيها مع
قوله وجوابه قوله ان لا تجوع من باب التقييد والاطلاق يعني انه مطلق صورة مقيد بشرط عدم مخالفة الامر ثم ان عدم ذكر قوله ولا تعرى في الجواب من قبيل الاكتفاء
جوابه ان ذلك وان كان نسخا عندنا لكن ليس كالنسخ الحقيقي في الاحكام

صورة المسئلة على وجهين احدهما ان يرد الناسخ بعد التمكن من الاعتقاد قبل دخول وقت الوجوب كما اذا قيل صوموا غدا ثم قبل الصبح لا تصوموا والثاني ان يرد بعد دخول وقته قبل انقضاء الزمان يسع الواجب كما في قوله صم غدا فشرع فيه فقيل له قبل انقضائه لا تصم كذا في الميزان
حاشية الا[illegible]

من هذا اليوم والنسخ مع اتحاد هذه الاشياء يؤدي الى الفساد والقياس
لا يصلح ناسخا للكتاب والسنة والاجماع والقياس لان الصحابة اجمعوا على
ترك الراي بالكتاب والسنة حتى قال علي رض لو كان الدين بالراي لكان
باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره ولكني رايت رسول الله عم يمسح على ظاهر
الخف دون باطنه ولان الراي لا مجال له في معرفة انتهاء وقت الحسن وكان
ابن سريج من اصحاب الشافعي يجوز ذلك لان النسخ بيان كالتخصيص
فما جاز التخصيص به جاز النسخ به ايضا قلنا اعتباره بالتخصيص باطل لان التخصيص
بالدليل العقلي جائز دون النسخ فلا يتساويان والانماطي منهم كان يقول
لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة ويجوز بقياس مستخرج من الكتاب وكذا الاجماع
عند الجمهور لان الاجماع عبارة عن اجتماع الاراء ولا يعرف بالراي انتهاء
الحسن قال فخر الاسلام يجوز نسخ الاجماع بالاجماع فكانه اراد به ان الاجماع
ان يكون لمصلحة ثم تتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ قيل وجه عدم الجواز
ان الاجماع الثاني ان وجد بسند خفي عليهم وظهر بعد رسول الله عم يلزم
على الخطاء اذ لا بد من لزوم كونه على خلاف النص وهو غير منعقد فان قلت لم لا
يجوز ان يكون سند الاجماع الثاني قياسا قلنا شرط صحة القياس عدم مخالفة
الاجماع وللقائل ان يقول لا نسلم ان المجموع المخالف خطاء وانما يكون كذلك
لو لم يكن مستندا الى نص راجح على النص الاول الذي يجعله منسوخا به لا يقال
ثم يكون الناسخ هو النص لا الاجماع لانا نقول يجوز ان لا يعلم تراخي ذلك
النص فلا يصح جعله ناسخا بخلاف الاجماع فانه يكون ناسخا متراخيا كذا في
التلويح وفيه نظر لان النص اذا لم يعرف كونه متراخيا لا يكون مبينا لانتهاء
الحسن في الاجماع لا يصح ان يكون مبينا لما ذكرنا ان الراي لا حظ له في معرفة انتهاء
الحسن قال بعض المعتزلة يجوز لان المؤلفة قلوبهم سقط نصيبهم من الصدقات
بالاجماع المنعقد في زمان ابي بكر رض قلنا هذا ضعيف لانه لم ينسخ بالاجماع
بل هو من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء العلة وقيل نسخ بحديث رواه عمر رض واجمعوا
على صحته وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة متفقا اي نسخ الكتاب بالكتاب

بالكتاب والسنة بالسنة ومختلفا اي نسخ الكتاب بالسنة وبالعكس خلافا
للشافعي في المختلف اما عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة فبقوله عم اذا روي لكم
عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق كتاب الله تعالى فاقبلوه وما
خالف فردوه والناسخ مخالف فوجب رده وجوابه ان المراد من المخالفة عند
التعارض اذا جهل التاريخ ونحن نقول هكذا وانما الكلام فيما اذا عرف التاريخ بينهما
واما عدم جواز نسخ السنة بالكتاب فبقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم جعل الله
تعالى قول الرسول مبينا للمنزل فلو نسخت السنة به لخرجت عن ان يكون مبينا لانها
تكون معدومة وجوابه ان المراد من قوله لتبين لتبلغ ولنا ان النسخ بيان مدة
الحكم فاذا ثبت حكم الكتاب لم يمتنع ان يبين رسول الله عم مدة بقائه
بوحي غير متلو كما لم يمتنع ان يبينها بوحي متلو وكما لم يمتنع ان يبين مجمل الكتاب
بعبارته لم يمتنع ان يبين مدة الحكم بعبارته مثال نسخ الكتاب بالكتاب ايات
المسالمة بايات القتال ومثال نسخ السنة بالسنة قوله عم كنت نهيتكم عن
زيارة القبور الا فزوروها ومثال نسخ السنة بالكتاب نسخ التوجه الى
بيت المقدس فانه عم كان متوجها الى الكعبة ثم تحول الى بيت المقدس بالمدينة
بالسنة ثم نسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فان قلت التوجه الى
بيت المقدس كان ثابتا بالكتاب فانه شريعة من قبلنا وهي تلزمنا حتى يقوم
الدليل على انتساخه وهذا حكم ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى اولئك الذين
هدى الله فبهداهم اقتده قلت ترك التوجه مدة الاقامة في مكة نسخ له على ان
شريعة من قبلنا انما تلزمنا بطريق انها شريعة لنا سنة لنبينا عم فلا يخرج من
كونه نسخ السنة بالكتاب ومثال نسخ الكتاب بالسنة ما روت عائشة رض
ان النبي اخبرها بان الله تعالى اباح له عم النساء ما شاء فنسخ بها قوله تعالى لا يحل لك
النساء من بعد فان قلت حرمة ما زاد على التسع محكم لا يحتمل النسخ بدليل قوله
من بعد فانه بمنزلة التابيد قلت التابيد اما ان يكون صريحا او دلالة ولفظ
البعد ليس منهما فان قلت ما ثبت بالكتاب والسنة المتواترة مقطوع به فكيف
يترك بخبر الواحد قلت ما الذي تعنون بقولكم انه مقطوع به ان تعنون ان اصل

الحكم مقطوع به ام دوامه وبيان انتهاوه وان قلتم بالثاني فممنوع لان بقا الحكم
حال حيوة النبي عم ظنى لان احتمال النسخ قايم في كل حال فاما بعد وفاته عم ثبت
الحكم بالبقاء قطعا للتيقن بان لا نسخ بعد انقطاع الوحي فلا بد ان يكون
ما ثبت به النسخ مستندا الى حال حيوة النبي عم بطريق لا شبهة فيه قال
القاضي ابو زيد لم يوجد في كتاب الله تع ما نسخ بالسنة الا من طريق الزيادة
على النص وفي ميزان الاصول الوصية المفروضة في قوله تع كتب عليكم اذا حضر
احدكم الموت ان ترك خيرا اى مالا الوصية للوالدين والاقربين انتسخت
بقوله عم ان الله تع قد اعطى كل ذي حق حقه الا لا وصية لوارث فانه وان كان
خبرا واحدا لكن الامة تلقته بالقبول فالحق بالتواتر والمنسوخ انواع التلاوة
والحكم وهو ما نسخ من القرآن في حيوة رسول الله عم بالانساء حتى روي ان سورة
الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة والحكم دون التلاوة مثل قوله تعالى
لكم دينكم ولي دين والتلاوة دون الحكم مثل قراءة ابن مسعود رض في كفارة
اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات ومثل قراءة من قرأ فاقطعوا ايمانهما
وهو ابن عباس رض انتسخت تلاوتهما في حيوة النبي بصرف القلوب عن حفظهما
الا قلوب ذينك الراويين او بالانساء كذا قاله الامام فخر الاسلام ولقائل
ان يقول النسخ رفع حكم شرعي بدليل شرعي والانساء والاماتة ليسا بدليلين
شرعيين فلا يكون ذلك نسخا ويبقى حكمهما فان قلت القرآن يثبت بالتواتر ولم
يثبت فيهما وبا قلت ذلك شرط لما بقي فيما بين الخلق لا شرط لما نسخ لعدم
احتياجه الى القطع فان قلت النسخ رفع حكم شرعي والتلاوة ليست بحكم حتى
يجوز نسخه قلت يريد بنسخ التلاوة انه نسخ الاحكام المتعلقة بالتلاوة كجواز الصلوة
ونحو ذلك حكم شرعي ولقائل ان يقول ان قراءته لما لم تتواتر لم يثبت قرانيته
فلا يكون من قبيل نسخ التلاوة ونسخ وصف في الحكم مع بقاء اصل الحكم وذلك
مثل الزيادة على النص فانها نسخ عندنا لان الاطلاق معنى مقصود من الكلام
وحكمه الخروج عن العهدة باتيان المطلق والتقييد اثبات القيد وحكمه
الخروج عن العهدة باتيان المقيد لا غيره ومن ضرورة ثبوت التقييد انعدام

[illegible]

انعدام صفة الاطلاق وذلك انما يكون بعد انتهاء مدة حكم الاطلاق فيكون
نسخا وفيه بحث لانه ان اراد ان المقيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب
دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم اللغة وان اراد بحسب العدم الاصلي فهو لا يكون
حكما شرعيا وعند الشافعي تخصيص لان النسخ رفع الحكم والزيادة تقرير للحكم وضم
حكم آخر اليه وذلك ليس بنسخ قلنا التخصيص لا يوجب حكما فيما تناوله العام غير
الحكم الاول لكن يبين ان العام لم يكن متناولا لما صار مخصوصا منه ولهذا لا
يكون التخصيص الا مقارنا وحاصله ان التقييد للاثبات والتخصيص للاخراج واني
مشابهة بين الاخراج من الحكم وبين اثبات الحكم فلا يصح جعله تخصيصا فان قلت
التخصيص اهون من النسخ فلا يصار الى النسخ عند امكانه قلت لما دل الدليل
على ان خصوص العموم لا يجوز ان يكون متراخيا وجب المصير الى النسخ وان كان
خلاف الاصل حتى ابتنى تفريع لهذا الخلاف زيادة النفي حدا على الجلد بخبر الواحد
وهو قوله عم البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام لان الزيادة نسخ عندنا ونسخ
الكتاب بخبر الواحد لا يجوز وعنده تخصيص فيجوز قيدنا بقولنا حدا لان
النفي سياسة جائز اذا راى الامام المصلحة فيه وزيادة قيد الايمان في كفارة
اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل لاستلزام هذا القياس الزيادة
على النص لان الرقبة في قوله تعالى في كفارة الظهار واليمين مطلقة وبالقياس
لا يجوز نسخ الاطلاق وللشافعي قاس كفارة الظهار واليمين على كفارة القتل
وشرط فيها رقبة مؤمنة لان الكفارات جنس واحد **فصل** افعال النبي عم المراد
منها افعال اختيارية صالحة للاقتداء لان الباب لبيان حكم الاقتداء في افعاله
عليه السلام سوى الزلة وانما نعرض للزلة دون غيرها مما لا يصح للاقتداء لبيان
انها ليست بمعصية ممن صدرت عنه لانها اسم لفعل حرام غير مقصود في نفسه
للفاعل لكن وقع عن فعل مباح قصده والمعصية فعل محرم وقع عن قصد اليه واطلاق
اسم المعصية على الزلة في قوله تعالى وعصى آدم ربه مجاز لان الانبياء عليهم السلام معصومون
عن الكبائر والصغائر لا عن الزلات عندنا وعند بعض الاشعرية لم يعصموا عن
الصغائر ذكر في عصمة الانبياء عليهم السلام ليس معنى الزلة انهم زلوا عن الحق الى الباطل

اسم كبائر

قوله فهو قول بمفهوم اللغة كذا في النسخ والصواب بمفهوم المخالفة

قوله وحاصله اى التخصيص للاخراج اى لاخراج بعض افراد العام عن حكم العام والتقييد للاثبات ان الحكم بعد زيادة القيد كقيد الايمان في الرقبة المذكورة في كفارة اليمين ثابت بالمقيد لا بالمطلق وهو الرقبة

ولكن بعضها انهم نزلوا عن الافضل الى الفاضل وانهم يعاتبون به لجلال قدرهم
ومكانتهم من الله تعالى اربعة مباح ومستحب وواجب وفرض قسم الاول المصنف
افعاله عم الى اربعة متابعة لفخر الاسلام وساير الاصوليين قسموا الى ثلثة اقسام
وادخلوا الواجب في الفرض وهو اقرب الى الصواب لان الواجب الاصطلاحي
وهو ما ثبت بدليل فيه اضطراب لا يتصور ذلك في حقه عم لان الدلائل
كلها قطعية في حقه عم والجواب عنهم ان المراد تقسيم افعاله عم بالنسبة الينا
وح يتصور فيه الواجب الاصطلاحي لثبوت بعض افعاله عم في حقنا بدليل
ظني والصحيح عندنا ان ما علمنا من افعاله واقعا على جهة اي صفة نقتدي به في
ايقاعه على تلك الجهة حتى يقوم دليل الخصوص وما لم نعلم على اي جهة فعله عم قلنا
فعله على ادنى منازل افعاله عم وهو الاباحة لما فرغ عن بيان افعاله عم شرع في
بيان حكمها بالنسبة الينا وفيها اقوال لم يتعرض المص لتفصيلها واكتفى بذكر ما هو
المختار وفيه اشارة الى وقوع الاختلاف في فعله عم انه كان سهوا كالتسليم
على ركعتي العصر او طبعا كالاكل والشرب والقيام وغيرها او مخصوصا به عم كوجوب
التهجد والضحى والزيادة على الاربعة في النكاح وغيرها لا يلزمنا الاتباع اياه
وان كان غيرها قال بعضهم يجب التوقف فيه حتى يظهر ان النبي عم على اي وجه
فعله من الاباحة والندب والوجوب لان المتابعة لا تتحقق قبل معرفة صفة
الفعل اعترض عليه بان هذا القائل ان كان يمنع الامة من ان يفعلوا مثل فعله عم
فقد اثبت صفة الحظر في الاتباع وان كان لا يمنعهم فقد اثبت صفة الاباحة
وفيه نظر لان القسمة غير حاصرة لجواز ان لا يمنع ولا يجيز فيتوقف والحق ان القول
التوقف يوجب الشك ولا شك في ثبوت الاباحة في حقه فيقتدي به في تلك
الجهة حتى يقوم المنع وقال بعضهم يجب اتباعه ما لم يقم دليل المنع لقوله تعالى اطيعوا الله
واطيعوا الرسول وقال الكرخي نعتقد فيه الاباحة لتيقنها الا اذا دل الدليل
على الوجوب او الندب وجه القول المختار ان في قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله
اسوة حسنة تنصيصا على جواز التاسي به عم في افعاله حتى يقوم الدليل المانع وهو
الموجب للاختصاص به والوحي نوعان لما فرغ من تقسيم السنن في حقنا شرع في

قوله ووجه يتصور فيه الواجب الاصطلاحي لكان يجعل الوتر واجبا عليه السلام
لا مستحبا او فرضا كذا في التلويح منه

قوله وقال الكرخي نعتقد فيه الاباحة يعني في حقه عليه السلام ولا يكون
لنا اتباعه فيه الا بدليل كما لا تثبت الوجوب او الندب
الا بدليل لانه قد ثبت اختصاصه عم باباحة بعض الافعال
منه

في تقسيم السنة في حقه عم وهي بيان طريقه في اظهار احكام الشرع اهو بالوحي ام
بغيره من الالهام والاجتهاد ودفعا لشبهة الجاهلين فانه قال كيف ساغ للنبي عليه السلام
الاجتهاد مع توصله الى ما يوجب علم اليقين ظاهر وباطن والظاهر ثلثة
انواع الاول ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه اي سمع النبي عم بعد
علمه بالمبلغ وهو الملك باية قاطعة المراد منها العلم الضروري المنافي للشك
بان المبلغ ملك نازل بالوحي من الله تعالى والقران من هذا القبيل قال الله
قل نزله روح القدس من ربك بالحق وهو اي ما ثبت الذي انزل عليه
بلسان الروح الامين والنوع الثاني قوله او ثبت عنده باشارة الملك من غير بيان
بالكلام واليه اشار النبي عم بقوله ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن
تموت حتى تستكمل رزقها والنوع الثالث قوله او تبدى لقلبه اي ظهر بلا شبهة
بالالهام من الله تعالى بان اراه بنور من عنده اي بسبب نور في قلبه من عند الله تعالى
كما قال الله تعالى لتحكم بين الناس بما اراك الله والباطن من الوحي ما ينال بالاجتهاد
بالتامل في الاحكام المنصوصة جعل الاجتهاد منه عم وحيا باعتبار المال فان تقريره
عليه السلام على اجتهاده يدل على انه هو الحق حقيقة كما اذا ثبت بالوحي ابتداء فابى
بعضهم وهو الاشعري واكثر المعتزلة والمتكلمين ان يكون هذا من حظه عم اي ان يكون الاجتهاد
من حظ النبي عم في احكام الشرع محتجين بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى اخبر الله تعالى
بانه لا ينطق الا عن وحي والحكم الصادر عن اجتهاد لا يكون وحيا وجوابهم ان
قوله تعالى وما ينطق عن الهوى نزل في شان القران معناه وما ينطق بهذا القران
بهوى نفسه والعرب تجعل عن مكان الباء تقول رميت عن القوس اي بالقوس
وليس معناها ان ما ينطق به انما هو من الوحي ولئن سلمنا انه نفى النطق عنه بغير الوحي
على سبيل التعميم فلا نسلم ان الحكم اذا ثبت بالاجتهاد لا يكون وحيا فان الاجتهاد
منه عم وحي باطن باعتبار المال لانه لا يقر على الخطاء وعندنا هو مامور بانتظار
الوحي فيما لم يوح اليه لاحتمال اصابة النص بنزول الوحي كما وجب على المتيمم طلب الماء
في موضع يرجى وجوده ثم العمل بالراي بعد انقضاء مدة الانتظار وهي مقدرة بثلثة
ايام وقيل بخوف فوت الغرض وذلك يختلف بحسب اختلاف الحوادث كانتظار الولي

واما له الوحي الظاهر الخالص واما الراي والاجتهاد فلامته منه

رد لقول الكفار صبح فالوا في حق القران ان محمدا افتراه
على الله من نفسه وليس بمنزل عليه منه

الا قريب في النكاح فانه مقدر بخوف الحاجة طلب الكفو ولا فرق بين الاجتهاد
في امر الحرب وبينه في حوادث الاحكام الا انه عم معصوم عن القرار على الخطاء
هذا جواب عما يقال لا يجوز له الاجتهاد لانه لو جاز كان ينبغي ان يكون منزلته
دون منزلة النص فيكون ظنيا فيجوز مخالفته اعلم ان قوله يشتمل على امرين
احدهما انه يجوز عليه الخطاء في الجملة لان قوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم
يدل على الخطاء في الاذن والا لما يعاتب عليه والثاني انه لا يحتمل القرار على الخطاء
لانه يؤدي الى الامر باتباع الخطاء وهو باطل بخلاف ما يكون من غيره اي يكون
الاجتهاد من غير النبي عم من البيان بالراي حيث يجوز مخالفته لمجتهد اخر لاحتمال
الخطاء والقرار عليه ثم ذكر المصنف نظيرا لما ذكره من الفرق بين الاجتهادين وهو قوله
وهذا اي اجتهاد النبي عم كالالهام وهو القذف في القلب من غير نظر
واستدلال فانه حجة قاطعة في حقه اي في حق النبي عم حتى لم يجز مخالفته لكونه
متيقنا بانه من عند الله تعالى وان لم يكن في حق غيره بهذه الصفة فانه ليس بحجة
وشرائع من قبلنا يلزمنا اذا قص الله ورسوله علينا حتى احتج ابو يوسف في
جريان القصاص بين الذكر والانثى بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس
بالنفس مع ان ذلك كان فيمن تقدم قيد بقوله قص الله ورسوله لان ما
قص علينا اهل الكتاب او نفهم المسلمون من كتبهم فانه لا يجب علينا اتباعه
لانهم حرفوا الكتاب من غير انكار على انه شريعة لرسولنا عم لما تحققت
شبهة السماع في اقوال الصحابة ناسب ان يلحق باقسام السنة فقال وتقليد
الصحابي واجب وهو عبارة عن اتباعه في قوله او فعله معتقدا به للحقية من غير تامل
في الدليل يترك به القياس اي قياس التابعين ومن بعدهم فهذا به لان مذهب
صحابي اما ما كان او مقابلا ليس بحجة على صحابي اخر اتفاقا لاحتمال السماع عن النبي عم
بل الظاهر من حاله انه يفتي بالخبر فكان قوله مقدما على الراي ولئن سلمنا ان قوله
صادر عن الراي فراي الصحابي اقوى من راي غيرهم لانهم شاهدوا الرسول عم
والاحوال التي يتغير بها الاحكام ولهم مزية في الضبط فكان رايهم مرجحا فوجب
تقليدهم وقال الكرخي لا يجب تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس لان

فيما لا يدرك بالقياس يتعين جهة السماع اذ لا يظن بهم المجازفة والكذب لان
الدين ثابت بنقلهم وان كان مدركا بالقياس فانه يحتمل الخطاء فلا يكون حجة
لغيره وقال الشافعي لا يقلد واحد منهم اي من الصحابة سواء كان يدرك بالقياس
او لا لان مذهبهم لو كان حجة لتناقض الحجج لان الصحابة يخالف بعضهم بعضا وليس
قول بعضهم اولى من قول الاخر فيلزم التناقض وهو باطل وقد اتفق عمل اصحابنا
وهم ابو حنيفة وابو يوسف ومن تابعهم بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس مثل
المقادير كما في اقل الحيض يعني كما قال عمر رض اقل الحيض ثلثة وشراء ما باع باقل
مما باع قبل نقد الثمن مع ان القياس يقتضي جوازه عملا بقول عايشة رض عنها لتلك
المراة القائلة اني بعت جارية من زيد بن ارقم بثمانمائة درهم الى العطاء
فاحتاج الى ثمنه فاشتريت منه بستمائة بئسما شريت واشتريت ابلغي زيد
بن ارقم ان الله تعالى ابطل حجه وجهاده مع رسول الله عم ان لم يتب واختلف
عملهم في غيره اي عمل اصحابنا فيما يدرك بالقياس يعني لم يستقر مذهبهم في هذه
المسئلة بل مسائلهم مختلفة الدلالة في تقليد الصحابي بعضها يدل على تقديم قول
الصحابي على القياس وبعضها يدل على تقديم القياس كما في اعلام قدر راس
المال قال ابو يوسف ومحمد لتسميته قدر راس المال ليس بشرط في السلم فيما اذا
كان راس المال مشارا اليه لان الاشارة ابلغ في التعريف من التسمية والاعلام
بالتسمية يصح بالاجماع فكذا بالاشارة عملا بالقياس مع انه روي عن ابن عمر رض
خلافه وابو حنيفة رح شرط الاعلام لجواز السلم فيما اذا كان راس المال مشارا
اليه وقال بلغنا ذلك عن ابن عمر رض والاجير المشترك كالقصار قالا
انه ضامن لما ضاع في يده بما يمكن الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها فاذا لم يمكن الاحتراز
عنه كالحرق الغالب فلا ضمان بالاتفاق وروينا وجوب الضمان عن علي رض
بانه كان يضمن الخياط صيانة لاموال الناس وخالف ابو ح المروي عن علي رض
فقال انه امين فلا يضمن كالاجير الخاص وهذا الاختلاف اي الاختلاف
المذكور في تقليد الصحابي لما فرغ عن تقرير الاقوال اشار الى محل النزاع وكان
المناسب ان يذكر اولا لان تخصيص محل النزاع يجب ان يتقدم على الاقوال و

قوله ولا فرق بين الاجتهاد في امر الحرب ثم الظاهر ان هذا
اجمال لما فصل في الكتب استدلالا على جواز الاجتهاد منه
عليه السلام ثم انه كان يجتهد في الحروب احيانا من غير
مشاورة ولا فرق بين الاجتهاد في امر الحروب وبينه
في حوادث الاحكام لان الاجتهاد ايضا مخصص حجة ثم ...

والبرهان فيه كل ما ثبت منهم اي من الصحابة من غير خلاف بينهم اذ لو كان فيهم خلاف لا يجوز تقليد الصحابي وكان ذلك اختلافا بالرأي لانهم لما اختلفوا ولم يحاجوا بالسماع من النبي عم تعين وجه الاجتهاد فيحل محل القياس ولا نسخ في القياس بل يجب الترجيح ان امكن والا فيعمل بايهما شاء بشهادة قلبه ومن ان يثبت ان ذلك القول بلغ غير قائله فسكت مسلما له لانه لو نقل من غير تسليم كان اجماعا فلا يجوز خلافه واما التابعي فان ظهرت فتواه في زمن الصحابة كشريح والحسن البصري وعلقمة والنخعي وغيرهم كان مثلهم عند البعض وفي النوادر كذا روي عن ابي ح لانه لما زاحمهم في الفتوى علم ان رايه في القوة والضعف مثل رأيهم فيجب تقليده كتقليدهم وقد صح ان عليا رض تحاكم الى شريح في درعه وقال درعي عرفتها مع هذا اليهودي فقال شريح لليهودي ما تقول قال درعي وفي يدي فطلب شاهدين من علي فشهد له قنبر والحسن ابن علي فقال شريح اما شهادة مولاك فقد اجزتها واما شهادة ابنك فلا اجيزها وكان من رأي علي رض جواز شهادة الابن لابيه فسلم الدرع الى اليهودي فقال اليهودي امير المؤمنين مشى معي الى قاضيه فقضى عليه فرضي به فقال اليهودي لعلي رض صدقت والله انها لدرعك ثم اسلم اليهودي وهو الصحيح وفخر الاسلام اختار رواية النوادر ومتابعة المصر وعن ابي ح انه قال لا اقلدهم هم رجال ونحن رجال ولان قول الصحابي انما جعل حجة لاحتمال السماع واصابة رأيهم ببركة صحبة النبي عم ومشاهدتهم احوال التنزيل وذلك مفقود في التابعين وكان شمس الائمة يختار هذه الرواية ولم يعتبر رواية النوادر وان لم تظهر فتواه ولم يزاحمهم في الرأي كان مثل سائر ائمة الفتوى لا يصح تقليده وشريح عاش مائة وعشرين سنة واستقضاه عمر رض على الكوفة ولم يزل بعد ذلك قاضيا خمسا وسبعين سنة لم يتعطل فيها الا ثلث سنين امتنع من القضاء في فتنة ابن الزبير واستعفى شريح الحجاج عن القضاء فاعفاه فلم يقض بين اثنين حتى مات سنة تسع وسبعين كذا قاله القيتبي

باب الاجماع

وهو في اللغة الاتفاق وفي الشريعة اتفاق مجتهدي امة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر على امر فقيد الامة يخرج

الامم السالفة وقيد في عصر لنفي توهم جميع الاعصار وقوله على امر يتناول القول والفعل هذا التعريف انما يصح على قول من لم يعتبر موافقة العوام واما من اعتبرها فيما لا يحتاج فيه الى الرأي فقال هو اتفاق اهل عصر من هذه الامة على امر

ركن الاجماع وهو ما يقوم به الاجماع نوعان عزيمة وهو التكلم منهم بما يوجب الاتفاق اي اتفاق الكل على الحكم او شروعهم في الفعل ان كان من باب الفعل كما اذا شرع اهل الاجتهاد جميعا في المزارعة او المضاربة او الشركة كان ذلك اجماعا منهم على مشروعيته ورخصة وهو ان يتكلم او يفعل البعض دون البعض اي يتفق بعض المجتهدين على قول او فعل وانتشر ذلك في اهل عصره وسكت الباقون منهم ولم يردوا عليهم بعد مضي مدة التأمل وهي ثلثة ايام او مجلس العلم ويسمى هذا اجماعا سكوتيا وانما كان رخصة لانه جعل اجماعا ضرورة نفي نسبتهم الى الفسق والتقصير في امر الدين فان الساكت عن الحق شيطان اخرس في موضع الحاجة ولو شرط لانعقاد الاجماع التنصيص من الكل لادى ذلك الى تعذر انعقاده لان الوقوف على قول كل واحد منهم في حكم حادثة حرج بين فينبغي ان يجعل اشتهار الفتوى والسكوت من الباقين كافيا في انعقاد الاجماع وفيه خلاف الشافعي قال انه ليس باجماع لان السكوت كما يكون للموافقة يكون للمهابة ولعدم تأدي تأملهم الى الجواب فلا يدل على الرضى كما روي عن ابن عباس رض انه خالف عمر رض في العول فقيل له هلا اظهرت حجتك على عمر رض فقال كان رجلا مهيبا فهبته فمنعتني درته قيل وقد صح عن الشافعي انه قال الساكتون لو كانوا نفرا يسيرا ينعقد الاجماع عنده ويمكن الزام الشافعي بهذا لانه اذا كان سكوت القليل دليل الرضا والوفاق مع عدم تمكنهم من اظهار الخلاف لقلتهم فلان يجعل سكوت الاكثر مع تمكنهم من اظهار الخلاف دليلا على الرضا اولى وللقائل ان يقول انما لم يعتبر سكوت الاقل لئلا يؤدي الى تعذر انعقاده فلا يلزم من عدم اعتبار الاقل عدم اعتبار الاكثر وحديث ابن عباس رض غير صحيح لان عمر رض كان اشد انقيادا واستماعا للحق من غيره حتى كان يقول لا خير فيكم ما لم تقولوا ولا خير في ما لم اسمع وانما لم يتعرض المصنف لتعريف الاجماع

وله ويسمى اجماعا سكوتيا وهو من الادلة القطعية عند اكثر اصحابنا وانما لا يكفر جاحده لما فيه من نوع الشبهة

الدرة بالتركية توره

وحاصله انه اذا قال الواحد من الصحابة قولا فلا يخلو اما ان اشتهر ذلك القول بينهم او لا فان لم يشتهر بحيث لم يطلع عليه ... فلا يخلو اما ان اطلع ... له فان اطلع ... فلا يجب تقليده ... بلا خلاف ... بالاتفاق

قوله وهو في اللغة العزم يقال اجمع على كذا اذا عزم عليه والاتفاق ايضا يقال اجمع القوم على كذا اي اتفقوا عليه والفرق بين المعنيين ان الاجماع بالمعنى الاول يتصور من واحد وبالمعنى الثاني لا يتصور الا من اثنين فما فوقهما والحكم مناسب الثاني للعرف المصطلح

لكونه معلوما من بيان ركنه واهله وشرطه واهل الاجماع من كان مجتهدا والمجتهد
يأتي في باب القياس الا فيما يستغنى فيه عن الاجتهاد كنقل القران واعداد الركعات
ومقادير الزكوة واستقراض الخبز والاستحمام فان اجماع العوام فيه كاجماع
المجتهدين ليس فيه هوى اي اتباع البدعة ولا فسق لانه يورث التهمة ويسقط
العدالة والاهلية انما تثبت بالعدالة وذهب ابو بكر الباقلاني الى ان الاجتهاد
ليس بشرط واعتبر قول العامي في انعقاد الاجماع لان قول الامة انما يكون حجة
لعصمتهم عن الخطاء ولا يلزم ان يكون العصمة الثابتة للمجموع ثابتة للبعض والجواب
عنه ان العوام كالانعام وكان عليهم ان يقلدوا المجتهدين فلا يعتبر خلافهم فيما
يجب عليهم فيه التقليد وكونه من الصحابة او من العترة وفي الصحاح عترة الرجل نسله
ورهطه الادنون لا يشترط وقيل هو شرط لان النبي عم مدح الصحابة واثنى عليهم
وهم في الامر بالمعروف هم الاصول قال عم اني تركت فيكم ما ان تمسكتم به
لن تضلوا كتاب الله وعترتي قلنا ما ذكرتم يدل على فضلهم لا على ان اجماعهم حجة دون
غيرهم وكذا اهل المدينة يعني كون اهل الاجماع من اهل المدينة ليس بشرط وقال مالك
شرط لقوله عم ان المدينة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والخطا خبث
فيكون منفيا عن اهلها فيكون قولهم صوابا واجيب عنه بان المراد بانه م
الخبث من كره الاقامة في المدينة او بانه محمول على نفي الخبث في زمن الرسول
عليه السلام وانقراض العصر يعني موت جميع المجتهدين بعد اتفاقهم على حكم
ليس بشرط لانعقاده عندنا وعند الشافعي شرط لان الاجماع انما ثبت
باستقرار الاراء واستقرارها لا يثبت الا بالانقراض لان قبله الرجوع محتمل ومع
الاحتمال لا يثبت الاستقرار ولنا ان الادلة الدالة على حجية الاجماع لم تفصل
بين الانقراض وعدمه وشرط الانقراض زيادة على النص والزيادة نسخ فلا
يجوز وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا رجع بعضهم بعد الانعقاد فعندنا لا يصح
وعند الشافعي يصح وقيل الشرط للاجماع اللاحق عدم الاختلاف السابق عند ابي
حنيفة يعني اذا اختلف اهل عصر في مسئلة وماتوا على ذلك الخلاف ذهب اصحاب
الشافعي الى ان ذلك الخلاف يمنع انعقاد الاجماع في العصر الثاني وقال اكثر
مشايخنا لا يمنع فينعقد الاجماع ويرتفع الخلاف السابق عند علمائنا الثلثة
وهو مختار فخر الاسلام وتبعه المصنف واليه اشار بقوله وليس كذلك في الصحيح
قال بعضهم فيه اختلاف بين ائمتنا فعند ابي حنيفة يمنع من الانعقاد وعند محمد لا يمنع
وابو يوسف في رواية معه وفي رواية مع ابي حنيفة مستدلين بمسئلة ام الولد
وهي اذا قضى القاضي ببيعها لا ينفذ قضاؤه عند محمد لانه وقع مخالفا للاجماع
وينفذ عند ابي حنيفة في رواية الكرخي لانه لم يقع مخالفا للاجماع وقد اختلف الصحابة
في بيع ام الولد فعند عمر رض لا يجوز وعند علي رض يجوز ويمكن ان يجاب عنهم
بان الاختلاف في المسئلة بناء على ان الاجماع المتأخر اجماع مختلف فيه اذ عند اكثر
العلماء هو ليس باجماع وفيه شبهة عند من جعله اجماعا حتى لا يكفر جاحده فصادف
قضاء القاضي ببيع ام الولد محلا مجتهدا فيه غير مخالف للاجماع القطعي فينفذ
قضاؤه لا بناء على انه لا يشترط عدم الاختلاف السابق لانعقاد الاجماع اللاحق
والشرط اجماع الكل وخلاف الواحد الصالح للاجتهاد مانع كخلاف الاكثر
قال بعض المعتزلة ينعقد الاجماع باتفاق الاكثر لان الحق مع الجماعة لقوله عم
يد الله مع الجماعة فمن شذ شذ في النار ولو لم ينعقد الاجماع باجماع الاكثر لما استحق
المخالف الوعيد ولنا ان لفظ الامة في قوله عم لا تجتمع امتي على الضلالة يتناول
الكل لان كل مجتهد يحتمل الصواب والخطاء فيحتمل ان يكون الصواب مع المخالف
والمراد من قوله عم شذ شذ بعد ان كان موافقا للجماعة حتى يتحقق الاجماع
ذهب قوم الى اشتراط عدد التواتر في الاجماع لئلا يتصور تواطئهم على الخطاء
وذهب الجمهور الى عدم اشتراطه لان الادلة الدالة على كون الاجماع حجة لا تختص
بعدد دون عدد وقيل لو لم يبق من المجتهدين الا واحد يكون قوله اجماعا
لانه عند الانفراد يصدق عليه لفظ الامة كما قال الله تعالى ان ابراهيم كان امة
قانتا لله فانه يدخل تحت النصوص الدالة على عصمة الامة من الخطاء وقيل اقل ما ينعقد به
ثلثة واليه مال السرخسي لانه اقل الجماعة وقيل اثنان لان الاجتماع لا يتحقق دونهما
وكذلك وحكمه في الاصل ان يثبت المراد به اي بالاجماع شرعا على سبيل اليقين
والقطع كرامة لهذه الامة قيد بالاصل لان الاجماع ربما لا يكون موجبا للحكم

قوله وقيل اقل ما ينعقد به الاجماع ثلثة لان الاجماع مشتق من الجماعة واقل الجمع الصحيح ثلثة وقال ابو حنيفة قال والاجماع عندنا انهم اذا كانوا جماعة واتفقوا على الحكم ينعقد الاجماع وان لم يبلغوا اعداد التواتر فيما رد

قوله وحكمه في الاصل المراد بالاصل ما كان اجماعا واما اجماع اهل الاجتهاد من الصحابة فانه بمنزلة الخبر المتواتر وقيل المراد به اجماع ثبت باتفاق الخاصة والعامة لانه الداخل تحت ادلة الاجماع بلا شبهة رد

قطعي لسبب العارض كما اذا ثبت الاجماع بنص البعض وسكوت الآخرين
وانما قيد بالحكم الشرعي لانه محل الانعقاد وامر الدنيا كامر الحرب وغيره فانهم
اذا اجتمعوا على الحرب في موضع معين قيل لا ينعقد الاجماع وقال البعض المعتزلة
انه ليس بحجة لان كل واحد منهم يحتمل ان يكون مخطئا فلا يكون قول الجميع صوابا
البتة ولنا قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين
اراد بهم الصادقين في كل الامور الذي يجب متابعتهم وهم مجموع الامة
لا بعضهم لانا لا نعرف بعضا باعيانهم فنتبعهم وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة
وسطا لتكونوا شهداء على الناس فانه تعالى وصفهم بالعدالة لان الوسط
بمعنى العدل فيكون اجماعهم حجة فان قلت لا يلزم من قبول شهادتهم صدقهم
حقيقة فان الشاهدين منهم تقبل شهادتهما مع ان صدقهما مظنون قلت
انه تعالى لم يحكم لهما باعيانهما بالعدالة ولو حكم لجزمنا بصدقهما وحكم للامة فلا بد
من صدقهم والداعي اي سنده الاجماع قد يكون من اخبار الاحاد
كاجماعهم على عدم جواز بيع الطعام قبل القبض والسبب الداعي اليه قوله عليه السلام
لا تبيعوا الطعام قبل القبض والقياس كاجماعهم على جريان الربوا في الارز وسببه
القياس وقد يكون من الكتاب كاجماعهم على حرمة الجدات والبنات
لقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم قال البعض لا ينعقد الاجماع الا من
خبر الواحد والقياس اي عند وجود الكتاب والسنة المشهورة
لا يحتاج الى الاجماع وقال البعض لا ينعقد الا بدليل قطعي لان غيره لا يوجب
القطع وقيل ينعقد لا عن دليل بل بالالهام وتوفيق بان يخلق الله تعالى فيهم علما
ضروريا ويوفقهم لاختيار الصواب كبيع التعاطي واجرة الحمام ولكن نقول
ذلك فاسد لان العدول لا يتصور منهم الاجماع على حكم من احكام الله تعالى جزافا بل
على حديث او معنى من النصوص راوه مؤثرا وما ذكره من بيع التعاطي و
اجرة الحمام فالاجماع فيهما واقع عن دليل الا انه لم ينقل الينا استغناء
بالاجماع عنه كذا في جامع الاسرار واذا انتقل الينا اجماع السلف اي
الصحابة باجماع كل عصر على نقله كان كنقل الحديث المتواتر فانه يوجب العلم

العلم والعمل قطعا كاجماعهم على كون القران كتاب الله وفرضية الصلوة
وغيرها واذا انتقل الينا بالافراد بان روى ثقة ان الصحابة اجمعوا على كذا
كان كنقل السنة بالاحاد فانه يوجب العمل دون العلم كالخبر الواحد كقول عبيدة
السلماني اجتمعت الصحابة على محافظة الاربع قبل الظهر وتحريم نكاح الاخت في
عدة الاخت وتوكيد المهر بالخلوة الصحيحة وقال البعض اصحاب الشافعي الاجماع
المنقول بالاحاد لا يوجب العمل لان الاجماع قطعي وقول الواحد لا يوجب
القطع قلنا الاجماع القطعي لا يثبت بنقل الواحد بل الاجماع الظني ثم هو على
مراتب لما ذكر مراتب الاجماع باعتبار النقل من كونه متواترا وغيره ذكر
مراتبه باعتبار المجمعين وكيفية اتفاقهم فالاقوى اجماع الصحابة نصا اي صريحا
من الكل لا اختلاف في حجيته فانه مثل الاية والخبر المتواتر حتى يكفر جاحده ثم الذي
يعني ثم بعد هذا الاجماع الاجماع الذي نص البعض اي بعض الصحابة وسكت الباقون
لان السكوت في الدلالة على الاتفاق دون النص وفي التلويح لا يكفر جاحد
الاجماع السكوتي وان كان هو من الادلة القطعية بمنزلة العام المخصوص ثم
ثم اجماع من بعدهم اي اجماع اهل كل عصر بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه خلاف
من سبقهم فانه بمنزلة الخبر المشهور ظاهر كلامه يشير الى ان اجماع غير الصحابة
منحط الدرجة عن الاجماع السكوتي من الصحابة ولقائل ان يقول السكوتي في الدلالة
دون النص فكيف يكون السكوتي اعلى درجة من التنصيص لا يقال انما انحطت
درجته عن الاجماع السكوتي لمكان الاختلاف فيه لانا نقول المخالف للاجماع
السكوتي اكثر كالشافعي والباقلاني وابن ابان وبعض المعتزلة ثم اجماعهم على
قول سبقهم فيه مخالف فانه بمنزلة اخبار الاحاد يوجب العمل دون العلم
ويكون مقدما على القياس كخبر الواحد والامة في عصر من الاعصار اذا اختلفوا
في مسئلة على اقوال كان اجماعا منهم على ان ما عداها اي ما عدا تلك الاقوال
باطل لا يجوز لمن بعدهم احداث قول آخر مثاله جارية اشتراها رجل ووطئها
ثم وجد فيها عيبا فقيل ان الوطي يمنع الرد وقيل لا يمنع وله الرد مع الارش
فالرد مجانا يكون خارجا عن هذين القولين فلا يجوز وقيل هذا في الصحابة خاصة

قوله كقول عبيدة السلماني بفتح العين وكسر الباء وفتح السين وسكون اللام منسوب الى سلمان واصحاب الحديث يفتحون اللام وهو من اصحاب علي وابن مسعود رضي الله عنهم اسلم قبل وفات النبي عليه السلام بسنتين ولم يره مات سنة اثنين او ثلث وسبعين من الهجرة عزمي

قوله وتوكيد المهر بالخلوة الصحيحة هو مثال اخر ذكره فخر الاسلام وليس مما رواه عبيدة بل المذكور في روايته بدله الاسفار بالفجر تحرير

قوله لا يكفر جاحد الاجماع السكوتي وان كان من الادلة القطعية لما فيه من توهم الشبهة كما قدمناه ولا ينافي هذا جعله قبل هذا من الادلة الظنية نظرا الى هذه الشبهة ره

قوله ولقائل ان يقول السكوتي في الدلالة دون النص فكيف يكون السكوتي اعلى درجة من التنصيص والجواب ان الصحابة لما اختصت باوصاف لم يكن لغيرهم كان سكوتهم ارفع من تصريح غيرهم ره

نظيره انهم اختلفوا في عدة حامل توفي عنها زوجها فقال البعض تعتد بابعد الاجلين وقال البعض بوضع الحمل فلا اكتفاء بالاشهر لا يثبت ثم نقل به احد فهو باطل اكمل

اي ذهب بعضهم الى ان يكون الاختلاف على قولين اجماعا على بطلان ما عداهما
مخصوص بالصحابة والحق ان هذا غير مخصوص بهم بل هو مطلق يجري في اختلاف
كل عصر هكذا اجمل

باب القياس

القياس في اللغة التقدير وفي الشريعة
تقدير الفرع بالاصل في الحكم والعلة اعترض على هذا التعريف بانه غير جامع
اذ يخرج عنه القياس بين المعدومين كقياس عديم العقل بسبب الجنون
على عديم العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب بالعجز عن فهم الخطاب لان الاصل
سابق والفرع لاحق ووصف المعدوم بالسبق والتأخر لا يصح لان المعدوم
ليس بشيء ولقائل ان يقول لا نم جريان القياس بين المعدومين وما ذكرت في
المثال غير مستقيم لانه قياس المجنون على الصغير في سقوط الخطاب بعلة العجز
عن فهم الخطاب غاية الامر ان يكونا عديمين ولا يلزم منه ان يكونا معدومين
والشيء ما يصح ان يعلم ويخبر عنه كما فسره به سيبويه والشيء بهذا المعنى يطلق على
المعدوم والحد الصحيح ما ذكره صاحب الميزان وهو ابانة مثل حكم احد المذكورين
بمثل علته في الاخر اختار لفظ الابانة دون الاثبات لان القياس مظهر
لا مثبت لان المثبت هو الله تعالى وانما قال مثل حكم لانه لو قال بانه حكم لقيل لزم
منه انتقال العرض وهو فاسد احتج من ابطل القياس بالكتاب والسنة
والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء اي
بيانا لكل امر من امور الشرع وفيه بيان ان الاحكام كلها في الكتاب بعبارته او اشارته
او دلالته او اقتضائه فان لم يوجد فالابقاء على الاصل من وجود او عدم واما
السنة فقوله عم لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا
فقاسوا ما لم يكن بما كان فضلوا واضلوا واما المعقول فهو ان في القياس
شبهة في اصله لان الوصف الذي هو علة غير منصوص عليه ولا وجه لاثبات
ما هو حق الله تعالى بطريق فيه شبهة ولا يلزم على هذا اخبار الاحاد فان اصله
قول الرسول وهو موجب للعلم قطعا وانما تمكن الشبهة في طريق الانتقال
وانه حجة نقلا وعقلا اما النقل فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار لان
الاعتبار رد الشيء الى نظيره كذا قاله ثعلب من كبار ائمة اللغة وهذا هو القياس

القياس وحديث معاذ معروف وهو ما روي ان النبي عم حين بعث معاذا
الى اليمن قال بم تقضي قال بكتاب الله تعالى قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله
عليه السلام قال فان لم تجد قال اجتهد برأيي فقال عم الحمد لله الذي وفق رسول
رسوله بما يرضى به رسوله ولو لم يكن القياس حجة لانكره ولما حمد الله تعالى فان قلت
لا نم صحة الحديث لان قوله فان لم تجد في كتاب الله يناقض قوله تعالى ما فرطنا
في الكتاب من شيء ولانه عم سأله عما به يقضي بعد ان نصبه للقضاء وذلك
لا يجوز لان جواز نصبه مشروط بصلاحية القضاء قلت قول الرسول عم دل
على ان القياس حجة والكتاب دل على وجوب اتباع قول النبي عم فكان الكتاب
دالا على الاحكام الثابتة بالقياس فلا يكون في الكتاب تفريط والمراد من قوله
بعث معاذا اعزم ان يبعث واما المعقول فهو ان الاعتبار واجب لقوله تعالى
فاعتبروا وهو التأمل في ما اصاب من قبلنا من المثلات اي العقوبات
جمع مثلة بفتح الميم وضم الثاء فسر الاعتبار بالتأمل وان كان المراد منه والله اعلم
رد انفسنا الى انفسهم في استحقاق تلك العقوبات عند مباشرة تلك الاسباب
لان هذا الرد انما يتحقق بالتأمل في احوالهم ولما كان التأمل هو المؤدي الى
هذا الرد جعل التأمل نفس الرد اقامة للسبب مقام المسبب وجعله دليلا معقولا
باسباب نقلت عنهم لنكف عنها احترازا عن مثله من الجزاء فالتأمل يكون
في الحكم والسبب والقياس نظيره لان النظر فيه ايضا في الحكم والعلة والشرع كما جعل
المثلات متعلقة باسباب قصها كذلك جعل الاحكام الشرعية متعلقة
بمعان اشار اليها فكما ان مباشرة اسباب تلك المثلات يوجب المثلات
فكذا وجود مثل معنى الحكم المنصوص في غيره يوجب مثل الحكم المنصوص عليه
في غيره فدل الاعتبار المذكور على صحة القياس ومن هذا يعرف ان الاولى الاستدلال
بعبارة النص وهذا الاستدلال بدلالته لانه ثابت بمعناه اللغوي الا انه
سماه دليلا معقولا لان الوقوف يحصل بالتأمل لا بظاهر النص فان قلت
الاعتبار المأمور به انما هو فيما ذكر من المثلات خاصة فلا يكون له دلالة
على كون القياس الشرعي حجة مأمورا به قلت ان اريد به الاعتبار عاما في

في المثلثات وغيرها فهو دليل العبارة على ان القياس حجة وان اريد به الاعتبار
في المثلثات فحسب فهو ايضا دليل على ان القياس حجة بدلالته وكذلك التأمل هذا
استدلال بان المعقول ووجهه ان التأمل في حقائق اللغة لاستعارة غيرها
اي غير الالفاظ الحقائق لها سائغ اي جائز كالتأمل في الانسان معنى الشجاعة
لاستعارة اسم الاسد له والقياس نظيره اي نظير كل واحد من التأملين ثابتا
من حيث انه تأمل في معنى النص لاثبات حكم في كل موضع علم انه المنصوص عليه فان قيل
هذا اثبات الشيء بنفسه لانه قاس جواز القياس على جواز الاستعارة على
الوجه الذي ذكر قلت لا نسلم ان هذا قياس بل اثبات لجواز القياس بدلالة
الاجماع على جواز الاستعارة بحكم العقل فان العقل حكم انه اذا جازت الاستعارة
مع كونها غير ضرورية كان القياس الذي هو ضروري جائزا بالطريق الاولى
فان قلت هذا يدل على جوازه والمقصود وجوب متابعته وهذا لا يفيده
قلت اذا جاز وجب العمل به والا يلزم العمل بما ليس بدليل اذ ليس بعد القياس
دليل آخر او اهمال الحادثة وكلاهما منتفيان وبيانه اي بيان ان القياس الذي
هو نظير الاعتبار المذكور والاستعارة من حيث ان النظر في كل واحد منهما نظر
في الحكم والسبب ثابت في قوله عم الحنطة بالحنطة بالنصب اي بيعوا الحنطة بالحنطة
بدلالة الباء فانها تقتضي فعلا يلتصق بواسطتها بما دخلت فيه وههنا ذكرت
في المبادلة فناسب تقدير بيعوا وجاء الرفع ايضا تقديره بيع الحنطة بالحنطة
على حذف المضاف والحنطة مكيل اي الحنطة شيء من شأنه الكيل عند ارادة
معرفة مقداره قوبل بجنسه وقوله مثلا بمثل حال لما سبق يعني بيعوا الحنطة
يعني بالحديث حيث قال الحنطة رح
بالحنطة الاخرى متماثلين والاحوال شروط اي بيعوا بهذا الوصف وهو التسوية
بين البدلين والامر للايجاب والبيع مباح فينصرف الامر الى الحال التي
هي شرط واراد بالمثل القدر وهو الكيل في المكيل والوزن في الموزون ثم
غيره بدليل ما ذكر في حديث آخر كيلا بكيل ووزنا بوزن مكان قوله مثلا
بمثل واراد بالفضل في قوله عم والفضل بالفضل الفضل على القدر اي القدر الشرعي
الذي ذكرناه حتى لا يجري الربا في بيع ذرة من الذهب بذرتين ولا في حفنة

حفنة بحفنتين ولا في بيع خمس حفنات بست حفنات اذا لم تبلغ نصف صاع
فصار حكم النص وجوب التسوية بينهما اي بين البدلين في القدر ثم حرمته
اي حرمة الفضل يثبت بناء على فوات حكم الامر وهو وجوب التسوية فيكون
الحرمة ثابتة باشارة الامر عرف ذلك بالتأمل في صيغة النص وبقوله عم الفضل ربوا
لان الربوا اسم لخالي زيادة في احد البدلين هذا اي هذا الذي ذكرناه وهو وجوب
التسوية وحرمة الفضل حكم النص والداعي اليه اي العلة الداعية الى وجوب التسوية
القدر والجنس لان ايجاب التسوية في القدر بين هذه الاموال اذا بيعت بجنسها
يقتضي ان يكون امثالا متساوية ولن يكون كذلك اي لن يكون امثالا متساوية
الا بالقدر والجنس لانه لو لم يوجد الجنس كالحنطة مع الشعير لا يتحقق التساوي
وكذا اذا لم يوجد القدر كما في العدديات لا يحصل المساوات في المقدار
اي الكيلية والوزنية
على سبيل الحقيقة لان المماثلة تقوم بالصورة والمعنى وذلك بالقدر والجنس
والى الجنس اشار عم بقوله الحنطة بالحنطة والى الصورة اشار بقوله مثلا بمثل
فيكون القدر والجنس علة العلة والحكم يضاف الى علة العلة ايضا وسقطت
اي المماثلة
قيمة الجودة في الربويات هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لا نسلم ان
المماثلة حقيقة يثبت بما ذكرتم فان التفاوت بينهما قد يبقى في الوصف مع استوائهما
قدرا وجنسا فان المالية تزداد بالجودة فان من باع ثوبا جيدا بثوب ردي
ودرهم في مقابلة الجودة يجوز ولو باع قفيزا جيدا بقفيز ردي ودرهم لا يجوز
حال
بالنص وهو قوله عم جيدها ورديها سواء هذا حكم النص اي كون الداعي الى
وجوب التسوية القدر والجنس ثابت باشارة النص لا بمجرد الراي وجدنا
الارز هذا شروع في بيان ما لم يوجد فيه النص يعني وجدنا مقادير الارز وغيره
كالجص والدخن امثالا متساوية فكان الفضل على المماثلة فيها فضلا خاليا
عن العوض في عقد البيع مثل حكم النص بلا تفاوت فلزمنا اثباته اي اثبات
حكم النص وهو كون العقد خاليا عن العوض وكونه حراما على طريق الاعتبار المأمور
وهو اي القياس المشار اليه مثبتا وبين ثقاته نظير المثلات اي العقوبات النازلة
بالامم السالفة فيكون كل واحد منهما ثابتا بالنص في محل معلل بعلة اشير اليها فيه

اي الاعتبار والفرع

ولد واراد بقوله القدر لقيام الاجماع على عدم اعتبار المماثلة
رجح الجنيات رح

فيكون الاعتبار بالتأمل في الحكم الشرعي وهو قياس غير المنصوص على المنصوص ها
كالاعتبار فيما ذكرنا فان الله تعالى قال هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب
من ديارهم لاول الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم
الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي
المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار الاية نزلت في يهود بني النضير حيث
صالحوا رسول الله عم حين قدم المدينة ان لا يكونوا عليه فنقضوا العهد في وقعة
احد ثم خرج النبي عم وامرهم بالخروج من المدينة فاستمهلوا عشرة ايام فمكر المنافقون
اليهم ان لا تخرجوا من الحصن فان قاتلوكم فنحن معكم وان خرجتم لنخرجن معكم فلما ايسوا
من نصرهم طلبوا الصلح فابى عليهم الا الجلاء لاول الحشر متعلق باخرج اي في
اول الحشر وهو حشرهم الى الشام وظن الناس ان لا يخرجوا من ديارهم لعزتهم
وظن بنو النضير ان حصونهم مانعتهم من الله فاتاهم امر الله ومعنى تخريب بيوتهم
انهم خربوها لحاجتهم الى الخشب والحجارة فسدوا افواه الازقة وان لا يبقى
للمسلمين بعد جلائهم مساكن ومعنى تخريبهم بايدي المؤمنين انهم تسببوا في ذلك
فانهم امروا وكلفوهم عليه والاخراج عن الدار عقوبة كالقتل لقوله تعالى ولو
انا كتبنا عليهم اي على بني اسرائيل ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم جعل الخروج
عديل قتل النفس فآثر بنو اسرائيل القتل على الخروج والكفر يصلح داعيا اليه اي
الى الاخراج كما يصلح للقتل فيكون الذين كفروا بيانا للجناية وقوله من اهل الكتاب
بيان لغلظ الجناية وقوله من ديارهم بيان لغلظ العقوبة ولاول الحشر يدل
على تكرار هذه العقوبة لان الاول من الامور الاضافية يدل على الحشر الثاني
بعده وهو اجلاء عمر رض اياهم من خيبر الى الشام ثم دعانا اي الله تعالى بقوله فاعتبروا
الى الاعتبار بالتأمل في معاني النص للعمل به اي بما وضح لنا المعنى فيما لا نص فيه
فنعتبر احوالنا باحوالهم فنحترز عن مثل ما فعلوا توقيا عن مثل ما نزل بهم فكذلك
ههنا اي فكذلك الحكم في الشرعيات لاستخراج مناط الحكم باشارة صاحب
الشرع للعمل به فيما لا نص فيه والجواب عن نفاة القياس اما عن الاية فان القران
نزل تبيانا لكل شيء والقياس شيء من تلك الاشياء المبينة في الكتاب

وكل شيء في الكتاب لا يكون الا باسمه الموضوع له لغة فيكون تبيانا بمعناه واما
عن السنة فالمراد به الرأي الفاسد بدليل قوله عم فقاسوا ما لم يكن بما قد كان
فان قياس المعدوم بالموجود فاسد لانه لا مماثلة بينهما على ان اسناد الحديث
ضعيف ضعفه البخاري والنسائي وعن المعقول فهو ان تعلق الحكم بمعنى من معاني
وان ثبت بدليل فيه شبهة لكن وضع الشرع الاسباب على وجه يكون فيه
شبهة لاجل العمل كالايات المؤولة والعام الذي خص منه البعض فكذا هذا
والاصول في الاصل معلولة اي الاصل في النصوص من الكتاب والسنة واجماع
الامة ان تكون ذات علة وهي وصف يكون الحكم متعلقا به هذه ثلثة احكام
الاول ان الاصل في النصوص ان تكون معلولة والثاني انها معلولة باوصاف فيها
لا بكلها ولا بكل واحد منها واليه اشار بقوله الا انه لا بد في ذلك من دلالة
التمييز اي دليل يميز ما هو العلة عن غيرها والثالث بقوله ولا بد قبل ذلك
اي قبل التعليل من قيام الدليل على انه للحال شاهد اي ان النص معلول في
القياس واللام يكون بمعنى في كقولهم كتبت لخمس بقين من رجب اي في خمس لا
يكفي كون الاصل في النصوص التعليل عند تعيين المعلول بانه شاهد لان شهادة النص
على العلة الجامعة بين محل المنصوص عليه والفرع شهادة منه على حكم الفرع فيكون
شاهدا على ثبوت الحكم في الفرع ثم للقياس تفسير لغة وشريعة كما ذكرنا وشرط
وركن وحكم ودفع فهذه الامور الخمسة يجب معرفتها في القياس فشرطه ان لا
يكون الاصل وهو محل الحكم المنصوص عليه عند اكثر الفقهاء كالبر اذا قيس عليه الارز
والفرع هو الارز وعند المتكلمين هو النص الدال على الحكم في المقيس عليه من نص
او اجماع والفرع هو قبح بيع الارز متفاضلا والاشبه هو الاول لان الاصل
يطلق على ما يبنى عليه غيره وعلى ما لا يفتقر الى غيره ويستقيم اطلاقه على المحل بالمعنيين
وقيل الاشبه هو الثاني لان الذي يبنى على الغير هو الحكم دون المحل اذا عرف
هذا فنقول ان كان المراد من الاصل النص فمعناه شرطه ان لا يكون النص المثبت
للحكم مخصوصا بحكمه اي منفردا مع حكمه بذلك المحل الباء بمعنى مع وضميره راجع الى
الاصل والفرق بين استعمال الباء بمعنى مع وبين مع ان مع لا يفيد المصاحبة

والباء للاستعانة منها بنص آخر الباء للاستعانة كما في قوله كتبت بالقلم اي بسبب
نص آخر يدل على اختصاصه بذلك المحل وهو قوله تع واستشهدوا شهيدين
وان كان المراد من الاصل محل الحكم فالباء في بحكمه تكون صلة للمخصوص وهي تدخل
على المقصور كثيرا فيحمل على القلب كشهادة خزيمة اي قبول شهادته وحده
هو الحكم خصت شهادته من عموم سائر الشهادات المشروطة بالعدد
المراد من الخصوص المنفي الخصوص من صيغة عامة فانه غير مانع من القياس الا يرى
ان اهل الذمة لما خصوا عن آية القتال الحق بهم الشيوخ والصبيان بالقياس
قصته ما روي ان النبي عم اشترى ناقة من اعرابي واوفاه الثمن فانكر الاستيفاء
وجعل يقول هلم شهيدا فقال صلى الله عليه وسلم من يشهد لي فقال خزيمة انا اشهد
لك يا رسول الله انك اوفيت الاعرابي ثمن الناقة فقال عم كيف تشهد لي
ولم تحضرنا فقال يا رسول الله انا نصدقك فيما تأتينا من خبر السماء افلا نصدقك
فيما تخبر به من اداء ثمنها فقال عم من شهد له خزيمة فحسبه فجعل عم شهادته
رجلين كرامة له وتفضيلا على غيره حتى لا يثبت ذلك الحكم في شهادة الغير
وان كان فوقه في الفضيلة كالخلفاء الراشدين مع ان النصوص اوجبت
اشتراط العدد في حق العامة فلا يجوز تعليله لانه يتضمن تعدية الحكم الى غيره
ابطال الخصوصية الثابتة بالنص وانما خص بهذه الكرامة من بين سائر
الحاضرين لفهمه جواز الشهادة لرسول الله عم بناء على ان اخباره كجواز الشهادة
لغيره بناء على العيان فان قوله في افادة العلم كالعيان وان لا يكون
معدولا به الباء فيه للتعدية لان المعدول لازم فلا تتأتى المجهول منه الا
بالصلة والضمير راجع الى الاصل يعني ان لا يكون الاصل عادلا عن سنن
القياس اي مائلا كبقاء الصوم مع الاكل والشرب ناسيا ثبت هذا
بالنص وهو قوله عم تم صومك فانما اطعمك الله وسقاك فانه مخالف
للقياس فلا يجوز قياس المخطئ عليه وان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص
بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه هذا شرط ثالث للقياس تسمية ولكنه
في الحقيقة ستة شروط وانما جعل الكل شرطا واحدا لان الكل راجع الى تحقق

اي لا يكون على خلاف القياس فانه اذا كان مخالفا للقياس لا يمكن الحاق غيره به — حاشية الاسرار

قوله فانما اطعمك الله وسقاك اي هو الذي اعطاك النسيان حتى اكلت وشربت — عزمي

التعدي فانه لا يتم الا بالجميع بخلاف الشرطين الاولين لانهما ليسا للتعدي
بل من شروطه الشرط الاول كون وصف الاصل متعديا وهو احتراز عن التعليل
بالعلة القاصرة وهو لا يجوز عندنا خلافا للشافعي كما سنذكره ان شاء الله
اعترض ههنا بان تعدي الحكم وهو انتقاله من محل الى آخر محال لانه عرض لا يقبل الانتقال
وبان التعدي حكم القياس فلا يجوز ان يكون شرطا له واجيب عنه بان المراد
من تعدي الحكم تعدي مثل حكم الاصل في الفرع مجازا وعن الثاني بان المراد ان
تصور وقوعه شرط له لا نفسه ولا بعد في ان يكون تصور وقوعه متقدما
ووجوده متاخرا والثاني ان يكون المتعدي حكما شرعيا لان القياس لا يجري
في اللغة لقوله وعلم آدم الاسماء كلها لان الآية تدل على ان الاسماء توقيفية
دون الافعال والحروف والخلاف جار في الكل لان المراد من الاسماء الكلمات
وقال ابو بكر الباقلاني القياس يجري في الاسماء ايضا لانا رأينا ان عصير
العنب لا يسمى خمرا قبل اشتداده فاذا زالت الشدة زال الاسم كما لو تخلل
والدوران يفيد غلبة الظن والشدة حاصلة في النبيذ فيسمى خمرا فيكون حراما
الا يرى ان كتب النحو والصرف مملوءة بالاقيسة قلنا الدوران لا يفيد التعليل
عندنا وانما المعتبر هو الاثر فلا يكون حجة علينا ولا نسلم ان الاسم اللغوي يثبت
قياسا لوجود معنى الشيء في شيء آخر بلا وجود صورته الا يرى ان الياقوت
قائم بالذات والحرف قائم بالذات ومع هذا لا يسمى ياقوتا وما ذكروا من
الاقيسة في الكتب ثابت بالتوقيف والشرط الثالث ان يكون الحكم ثابتا
بالنص اذ لو كان فرعا لآخر لا يجوز القياس عليه كما فعل بعض الشافعية قاس السفرجل
على التفاح في كونه ربويا بعلة الطعم ثم قاس التفاح على البر بعلة الطعم ايضا فانه
يمكن قياس السفرجل على البر بعلة الطعم فلا يحتاج الى القياس الآخر والرابع ان يكون
المتعدي بعينه من غير تغيير اذ لو وقع في ذلك الحكم تغيير في الفرع لا يكون الثابت
في الفرع مثل الثابت في الاصل فلا يجوز القياس والخامس كون الفرع نظير الاصل
في العلة والحكم اذ لو لم يكن نظيره يكون الحكم في الفرع بالرأي من غير الحاق بالاصل وهو
باطل والشرط السادس ان لا يكون في الفرع نص اذ لو كان فيه نص فان كان

فان كان حكم القياس موافقا لحكم النص لم يكن للقياس فائدة وان كان
مخالفا كان باطلا لان القياس لا يجوز ان يكون مبطلا لحكم النص وقال
الشافعي ان كان حكمه موافقا لحكم القياس كان القياس صحيحا وكان
مؤكدا للنص فلا يستقيم التعليل لما بين النص المشروط فرع عليها احكاما
وهذا متفرع على الشرط الثاني من الشروط الستة يعني لا يجوز التعليل لاثبات اسم
الزنا للواطة بان يقال الزنا سفح ماء محترم في محل محرم وهذا المعنى موجود في اللواطة
فيكون اللواطة زنا فيجري عليها حكم الزنا لانه ليس بحكم شرعي ولا تصحيح
ظهار الذمي لكونه اي لكون التعليل تغيير الحرمة المتناهية بالكفارة في الاصل
الى اطلاقها في الفرع عن الغاية هذا متفرع على الشرط الرابع بيانه ان ظهار الذمي
لا يصح عندنا حتى انه لا يحرم الوطي وعند الشافعي يصح ظهاره فيحرمه وعلل
بان حكمه حرمة الوطي والكافر اهل لها فيصح ظهاره كما يصح طلاقه قياسا على ظهار ذمي
المسلم قلنا هذا تغيير لحكم الاصل وهو ظهار المسلم في الفرع وهو ظهار الذمي
وانما قلنا انه تغيير لان حكم الاصل ثبوت الحرمة موجبة الكفارة متناهية
بها وحكم الفرع ثبوت الحرمة مؤبدة غير متناهية بالكفارة لان الكافر ليس
اهلا لها لان فيها معنى العبادة والواجب على المظاهر اذا لم يقدر على الاعتاق
هو الصوم والصوم لا يصح من الكافر والواجب بالنص تحرير يخلفه الصوم
والكافر ليس باهل له وان كان للتحرير المطلق اهلا ولا التعدية الحكم من الناسي
في الفطر الى المكره والخاطي هذا متفرع على الشرط الخامس قال الشافعي لما صار
الناسي معذورا مع انه عامد في نفس الفعل فلان يعذر المكره والخاطي و
ليسا بعامدين في نفس الفعل اولى اما الخاطي فقط واما المكره فلان فعله منتقل
الى المكره فلا يبقى للمكره فعل اصلا لان عذرهما دون عذره اي عذر الناسي
لان النسيان يقع في الانسان بلا اختيار منه فيكون منسوبا الى صاحب
الحق لانه هو الذي اوجده الباري الى قوله عم وانما اطعمك الله وسقاك
بخلاف الفرع وهو فعل الخاطي والمكره لانه وجد ممن عليه الحق من وجه لانه حصل
بكسبه وان كان هو تخليق الله تعالى على مذهب اهل السنة فلم يجعل ساقطا

قوله هذا متفرع على الشرط الخامس وينبغي ان يتفرع على الشرط الرابع ايضا لان الصوم لكل
منهما ... عن القياس وهذا يجوز جوابا ... قياس الشافعي عزر

سافطا لوجوده بكسب العبد فتعديته عدم الفطر من الناسي الى الخاطي والمكره
تكون فاسدة لعدم المماثلة بين الفرع والاصل لان عذرهما ليس مثل الحق ولهذا
اوجب الشرع الكفارة على الخاطي فان قلت انتم عديتم حرمة المصاهرة من الحلال
الى الحرام وليس نظيره في اثبات الكرامة قلت الاصل في ثبوت الحرمة
هو الولد المستحق لكرامات البشر ثم يتعدى ذلك الى ابويه كانهما صارا شخصا
واحدا ثم اقيم ما هو سببه وهو الوطي مقامه ويستوي في ذلك الوطي
الحلال والحرام ولا يشترط الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار هذا فرع على
الشرط السادس يشترط الشافعي الايمان في كفارة اليمين والظهار للجواز وعلل
وقال هو تحرير في تكفير فيشترط فيه الايمان كما يشترط في كفارة القتل وانما لم يجز
هذا التعليل عندنا لانه تعدية الى شيء فيه نص بتغييره وذلك الشيء هو كفارة
اليمين والظهار فان النص الوارد فيهما مطلق وبهذا التعليل صار مقيدا و
تقييد المطلق تغيير له والشرط الرابع اي الشرط الرابع للقياس من الشروط الاربعة
وانما صرح به ليمتاز من الشروط المتضمنة في ضمن الشرط الثالث ان يبقى حكم
النص بعد التعليل على ما كان قبله فان قلت لا يصح القياس الا بتغيير حكم النص
لانه قبل التعليل خاص وبعده يتم فكيف صح اشتراطه قلت معناه لا يتغير ما
هو المفهوم من النص قبل التعليل كتعليل الشافعي في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة
مساكين فانه علل الاطعام بالتمليك والاطعام لغة جعل الغير طاعما وكان
هذا مفهوم النص قبل التعليل وهذا قد يحصل بالاباحة فلما علله بالتمليك قياسا
على الكسوة تغير بعد التعليل ما هو المفهوم من النص قبله حتى لا يخرج المكفر عن
عهدة الكفارة بالاباحة وهو باطل لانه لا يجوز التعليل على وجه يتغير حكم الاصل
في الفرع كما ذكرنا في ظهار الذمي فلان لا يجوز على وجه يتغير حكم النص في المنصوص عليه
اولى وانما خصصنا القليل من قوله عم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء
بسواء لان استثناء حال التساوي دل على عموم صدره في الاحوال هذا جواب
نقض يرد على ما ذكرنا وهو انتم غيرتم حكم النص في الربوا بالتعليل لان قوله عم
لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء يعم القليل والكثير فخصصتم القليل الذي

لان حقيقة العلوق امر باطن لا يمكن الوقوف عليه فلا يدري ان الولد
يخلق من مائه او من ماء غيره فاقيم ما هو سبب مفض اليه
مقامه كما اقيمت الخلوة مقام الدخول في تكميل المهر ووجوب
العدة ويستوي في ذلك الوطي الحلال والحرام فحصل الجواب
ان ذلك ليس نظير ثبوت العلوق عزر

فكان ينبغي ان يوجب الحرمة في القليل الذي لا يكال كما يوجبها
في الكثير الذي يكال عزر

لم يرض تحت الكيل بالتعليل تقرير الجواب انه عم استثنى الحال بقوله الا سواء

بسواء اذ المراد حال التساوي في الكيل المذكور في صدر الكلام وهو الطعام عين

واستثناء الحال من العين لا يستقيم اذ الاصل في الاستثناء الاتصال فيعلم انه مستثنى

من احوال البيع وهو حال التساوي والتفاضل والمجازفة ولن يثبت في ذلك

اي التساوي الا في الكثير لان المراد منه التساوي في الكيل بالاجماع فكان

اخر الكلام دليلا على ان اوله لم يتناول القليل فصار التغيير بالنص اي لا بالتعليل

مصاحبا حال من النص للتعليل لا به اي لا بالتعليل وانما سقط حق الفقير في

الصورة هذا جواب عن نقض اخر وهو ان الله تعالى اوجب الزكوة وفسرها

النبي عم بقوله في خمس من الابل شاة فصار حق الفقير في صورة الشاة ومعناها وانتم

ابطلتم بالتعليل بالمالية صورة الشاة حيث قلتم يجوز قيمتها وهذا تغيير لحكم النص

وقد وقعتم فيما ابيتم تقرير الجواب ان حق الفقير في الصورة سقط بالنص

اي باذنه الثابت بالنص وهو قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها

الضمير اليه سبحانه عز

لا بالتعليل لانه تعالى وعد ارزاق الفقراء اي وعد الله تعالى للفقراء ارزاقهم ثم اوجب

مالا مسمى على الاغنياء لنفسه كالشاة والبقرة ونحوهما ثم امر الله الاغنياء حال

بانجاز المواعيد اي بقضاء الله ما وعد الله تعالى للفقراء بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء

من ذلك المسمى وهو عين الشاة والبقرة وعين النقدين وذلك لا يحتمله اي ذلك

المسمى لا يحتمل لانجاز ما وعد الله تعالى للفقراء من عينه مع اختلاف المواعيد لكثرة

حاجاتهم فلا يكون حقهم متعلقا بعين المنصوص بل بمطلق المال فكان الامر بالانجاز

المواعيد اذنا بالاستبدال لقضى حاجاتهم فيحصل الوفاء بالوعد فثبت ان

الاستبدال المسمى بالنص المصاحب للتعليل لا بمجرد التعليل ومن ركنه اي ركن

القياس ما جعل علما اي وصف جعل علامة انما قال ركنه هذا لان ركن الشيء ما يقوم به

ذلك الشيء ولا قيام للقياس الا به لانه ما لم يكن اشتراك الاصل والفرع في

الوصف لا يثبت الاشتراك بينهما في الحكم فلا يثبت القياس وانما جعل علامة

لان علل الشرع امارات ودلالات على الاحكام لا موجبة لذاتها لان الموجب هو الله تعالى

ثم الحكم في المنصوص ان كان مضافا الى النص في الاصل والى العلة في الفرع كما

فصار تقديره لا تبيعوا الطعام بهذه الاحوال الا بحال التساوي
ره

قوله حال من النص ويجوز ان يكون خبر صار اي صار التغيير الحاصل
بالنص مصاحبا ويكون خبرا بعد خبر كذا قال صاحب التحقيق
ثم فسر مصاحبا موافقا عز

ان المقصود الاصلي من وجوب الزكوة دفع حاجة الفقير
وهذا المعنى متحقق في دفع القيمة بلا ولي نظرا الى كثرة
حوائج الفقير اه شكر

قوله اي وعد الله للفقراء ارزاقهم انما حول عبارة المصنف لما فيها
من ايهام القلب او المجاز على ما لا يخفى وكان المناسب ان يقول
وعد الفقراء ارزاقهم ره

ان حوائج العقراء الطعام والبعض الى اللباس وغيره لكثرة
اه شكر

كما هو مذهب مشايخ العراق بكون ذلك علما على وجود حكم النص في الفرع وان

كان الحكم مضافا الى العلة في الاصل والفرع جميعا كما هو مذهب بعض مشايخنا

بكون ذلك الوصف علما فيهما وجه قول مشايخ العراق ان النص دليل قطعي

والعلة دليل فيه شبهة واحالة الحكم الى القطعي اولى من احالته الى المظنون واضيف

الحكم في الفرع الى العلة لانه لا دليل فيه فوقها فان قلت اذا لم يثبت الحكم في الاصل

بالعلة فمن اين تتأدى التعدية الى الفرع قلت المعنى في الاصل صار لاضافة الحكم

اليه موثرا لكن لم يظهر اثره في المنصوص لكون النص اقوى منه والعدم النص في

الفرع فاضيف الحكم الى المعنى فظهر اثره في الفرع لانه لا دليل فيه اقوى منه وجه قول

بعض المشايخ ان العلة اذا لم يكن لها اثر في حكم الاصل ولا نص في الفرع لا يثبت

الحكم في الفرع لان القياس لا يكون الا بابانة حكم في الفرع بعلة مثل علة الاصل

ولا مماثلة بينهما لان علة الفرع موثرة وعلة الاصل غير موثرة ويمكن ان يقال

في هذا المقام المراد من قوله ما جعل علما على حكم النص اي ما كان اعم من ان يكون

في الاصل او في الفرع وهو الظاهر فيرتفع الخلاف على حكم النص مما اي الامر وصاف

التي تشتمل عليه النص اي يثبت حكمه به عدي بعلى لتضمنه معنى البناء اما بصيغته

كاشتمال نص الربوا على الكيل والجنس او بغير صيغته كاشتمال نص النهي عن

بيع الابق على العجز عن التسليم الا ان ذلك المعنى لما كان مستنبطا من النص

لا بد ان يكون ثابتا به صيغة او ضرورة اقتضائه والا لم يكن متعلقا بالنص

فلا يمكن جعله علما على حكمه وجعل الفرع نظيرا له في حكمه اي للنص في حكم النص احترز

بهذا عن العلة القاصرة اذ ليست بركن للقياس بوجوده فيه اي وجود ذلك

الوصف في الفرع والباء فيه للسببية هذا اشارة الى ان اركان القياس

اربعة وهي الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع واما حكم الفرع فثمرة

القياس ونتيجته ولا يجوز ان يكون ركنا له وموقوفا عليه كذا قاله ابن الحاجب

وكلام المصنف وان لم يكن صريحا في كون الثلثة اركانا للقياس لكنه يستفاد

من توقفه عليها لانه موقوف على المعنى المذكور والمعنى المذكور موقوف على الثلثة

الباقية وهو اي ذلك المعنى الذي جعل علما على حكم النص جاز ان يكون وصفا

اثر النص

ولا يجوز التعليل بالعلة القاصرة عندنا وعند الشافعي يجوز فانه جعل علة الربوا
في الذهب والفضة الثمنية وهي مقتصرة على الذهب والفضة غير متعدية
الى غيرهما اذ غير الحجرين لم يخلق ثمنا
وبح

لازما للمنصوص عليه كالثمنية فانها لازمة للذهب والفضة عللنا بها في وجوب
الزكوة في حلي النساء وقلنا تجب الزكوة في المصنوع منهما كما تجب في غير المصنوع
بعلة الثمنية باصل الخلقة وهذه الصفة لا تبطل بصيرورته حليا والخصم علل بها
في باب الربوا وهو ودعندنا لانه تعليل بالعلة القاصرة بخلاف
تعليلنا بالثمنية في باب الزكوة لانها متعدية الى الحلي والمراد بالثمنية
ان يكون الذهب والفضة بحال يقدر بهما مالية الاشياء وعارضا كالانفجار
في قوله عم فانها دم عرق انفجر والتعليل به يدل على اعتبار صفة الخروج وهو عارض
لان الدم الذي في العرق ليس بمنفجر واسما اي جائز ان يكون ذلك المعنى الذي
هو العلة اسما كالدم في قوله عم للمستحاضة توضائي وصلي وان قطر الدم
على الحصير فانها دم عرق انفجر فان الدم اسم علم اي موضوع غير مشتق عن معنى
والتعليل به يدل على اعتبار صفة النجاسة فان قلت ما الفرق بين جواز التعليل
باسم الدم وعدم جوازه باسم الخمر اجيب بان التعليل هناك لتعدية اسم
الخمر الى النبيذ ثم تترتب الحرمة على الاسم فيكون قياسا في اللغة فلم يجز وهنا
التعليل بمعنى الاسم لتعدية الحكم الى الفرع لا بالاسم فيكون تعليلا بالوصف
حقيقة فيصح وجليا يجب لا يحتاج الى النظر الكثير كوصف الطواف في الهرة
في قوله عم الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين عليكم وخفيا مثل علة الربوا
وهي القدر والجنس عندنا والطعم في المطعومات والثمنية في الذهب والفضة
عند الشافعي والاقتيات والادخار عند مالك وحكما اي يجوز ان يكون
ذلك الوصف حكما شرعيا كالتعليل للدينية الثابتة في الذمة في جواز اداء
الدين عن الميت قال عم للمرأة التي سالته عن الحج عن ابيها ارأيت لو كان
على ابيك دين فقضيته اما كان يجزيك فقالت نعم فقال دين الله
احق لان قوله عم دين عبارة عن وصف ثابت في الذمة وذلك بالوجوب
وانه حكم وفردا كعلة تحريم النساء وهو الجنس وحده او الكيل وحده او الوزن
وحده وعددا مثل القدر مع الجنس في علة تحريم التفاضل ويجوز ان يكون
الوصف الذي جعل علة في النص كقوله عم انها من الطوافين وقوله عم كيلا بكيل

وهو السيلان الدائم

ولو جليا اي ويجوز ذلك المعنى وصفا جليا ره

ولو خفيا اي ويجوز ان يكون ذلك وصفا خفيا لا يدرك الا بالنظر والتأمل ره

ثم ناسخ لان الثابت في الذمة هو الدين نفسه لا الدينية

بكيل وغيره او الا كان ثابتا به اي بالنص كتعليل جواز السلم لفقر العاقد وذلك
ليس في النص لانه معنى في العاقد لكنه ثابت بالنص باعتبار ان جواز السلم المنصوص عليه
بما روي انه عم نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم لفقير محتاج
والاعدام صفته فيكون ثابتا باقتضائه فيكون كالثابت بعينه ودلالته اي
ودليل اطلق المصدر على الفاعل كون الوصف علة لما ذكر ان ركن القياس هو
الوصف اشار الى الدليل الذي يعلم به كونه الوصف علة صلاحه وعدالته ظهور
اثره في جنس الحكم المعلل به قبل القياس كما ان شهادة الشاهدين بعد صلاحهما
للشهادة بان يكونا حرا عاقلا بالغا مسلما لا تقبل ما لم تثبت عدالته والمؤثر
باعتبار النظر الى عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه اربعة اقسام الاول ان
يظهر تاثير عين ذلك الوصف في عين ذلك الحكم وهو المقطوع الذي لا ينكره
احد والثاني ان يظهر عين الوصف في جنس ذلك الحكم وهو المذكور في
الكتاب كتاثير الاخوة لاب وام في التقديم في الميراث فيقاس عليه ولاية
النكاح فان الولاية غير الميراث لكن بينهما مجانسة في الحقيقة والثالث ان
يؤثر جنسه القريب في عين ذلك الحكم كاسقاط قضاء الصلوة الكثيرة بعذر
الاغماء فانه تاثير جنسه وهو عذر الجنون والحيض ظهر في عينه باعتبار لزوم الحرج
والرابع ما ظهر جنسه في جنس ذلك الحكم كاسقاط الصلوة عن الحائض فانه
ظهر تاثير جنسه وهو مشقة السفر في جنس ذلك الحكم وهو سقوط الركعتين
وهذه الاقسام حجة ونعني بصلاح الوصف ملايمته وهي اي الملايمة تذكير الضمير
باعتبار كونها مصدرا ان يكون على موافقة العلل المنقولة عن رسول الله
عليه السلام وعن السلف اي الصحابة والتابعين بان لا يكون نائيا عن طريقهم في
التعليل لان الكلام في العلة الشرعية والمقصود بها اثبات الحكم الشرعي فلا يصح العمل
بها الا ان تكون موافقة لما نقل عن الذين بيانهم عرف احكام الشرع قال الغزالي
المراد بالمناسب انه اذا اضيف الحكم اليه انتظم كقولنا حرمت الخمر لانها تزيل
العقل الذي هو ملاك التكليف لا كقولنا حرمت لانها تقذف بالزبد وقولنا
اذا اسلم احد الزوجين اضيفت الفرقة الى اباء الآخر لانها تناسبه لا الى الاسلام

بان يكون الجنس الوصف مؤثرا في جنس الحكم في موضع آخر نصا او اجماعا ره

بان يكونا

قوله ولقائل ان يقول المصدر لا يجمع الا اذا اريد به الانواع والنكاح ليس بمتنوع ويمكن ان يقال جمع باعتبار افراد المنكوحة على عبر فافهم ره

لانه عرف عاصما لا قاطعا للحقوق كتعليلنا بالصغر في ولاية المناكح جمع منكح بفتح الميم بمعنى النكاح ولقائل ان يقول المصدر لا يجمع الا اذا اريد به الانواع والنكاح ليس بمتنوع وما قيل انه جمع منكوحة ففيه شذوذ وان احدهما حذف الياء بعد الكاف والثاني جمع المفعول على مفاعل مقصور على السماع وقولهم ملاعين ومكاسير شاذ وكذا في الشافعية لما يتصل به من العجز اللام متعلق بالتعليل والضمير في به راجع الى الصغر اعلم ان ولاية انكاح الصغار معلولة بالصغر اتفاقا وكذا في انكاح الصغائر معلولة بعلة الصغر عندنا وبالبكارة عند الشافعي وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا زوج الاب البكر البالغة من غير كفو من غير رضاها لا ينعقد عندنا خلافا له وفيما ان الاب يملك اجبار الثيب الصغيرة عندنا خلافا له فانه اي الصغر مؤثر في اثبات الولاية في مال الصغير فان الصبا مظنة العجز دون البكارة تأثير الطواف معلول مطلق لما يتصل به من الضرورة يعني التعليل بالصغر موافق للعلل المنقولة لانه مثل الطواف الذي علل به النبي عم سقوط النجاسة عن الهرة في قوله عم الهرة ليست بنجسة لانها من الطوافين فالطواف منشأ للضرورة وهي تعذر صون الاواني عن الهرة والضرورة مؤثرة في اسقاط النجاسة فكذا الصغر منشأ للعجز والعجز مؤثر في اثبات الولاية فكان التعليل بالصغر موافقا لتعليل رسول الله صلى الله عليه وسلم دون الاطراد يعني ان الدليل الدال على علية الوصف صلاحه وعدالته لا الاطراد وجودا وعدما يعني وجود الحكم عند وجود الوصف وعدمه عند عدمه كقوله عم لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه معلول لشغل القلب وجودا وعدما فانه اذا وجد شغل القلب بشيء او غضب لم يحل له القضاء فانه اذا لم يوجد شغل القلب بشيء او غضب يحل له القضاء احتج اهل الطرد بان العلل الشرعية امارات على الاحكام لا موجبة لان الموجب هو الله تعالى فاذا اطرد الحكم مع الوصف وجد كون الوصف امارة للحكم فلا حاجة بعد ذلك الى معنى يعقل لان امارة الشيء ما يكون علامة على وجود ذلك الشيء والجواب عنهم ان قولهم العلل امارات مسلم في حق الله تعالى لكنه جعلها امارة لا يجابه

لا يجابه تعالى واما في حقنا فليست كذلك بل هي موجبة لانا مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل فاذا وجدت العلة الشرعية وجد حكمها بها لا محالة كما تنسب الاجزية الى افعالنا وتنسب حل البضع الى النكاح وان كان من الله تعالى والقصاص الى القتل وان كان المقتول ميتا باجله واذا كان كذلك لم يكن بد من التمييز لان الوجود قد يكون اتفاقيا وبمجرد الاطراد لا يميز بين الشرط والعلة الا ترى ان من قال لعبده انت حر ان كلمت زيدا ادار وجود العتق مع الكلام كما دار مع انت حر وهو علة فلا بد من ان يكون مؤثرا ومن جنسه اي من جنس الاطراد التعليل بالنفي من حيث ان كلا منهما لا يصلح دليلا لان استقصاء العدم اي عدم العلة واضافة الاستقصاء الى العدم بادنى ملابسة يعني طلب العلة فانتهى الى عدمها لا يمنع الوجود اي وجود علة اخرى من وجه اخر لان العدم لا يكون على حال الا من الوجود ووجود وصف لا يمنع وجود وصف اخر يثبت الحكم به لما ثبت ان الحكم قد يثبت بعلل شتى فكيف يمنع العدم والتعليل بالنفي كقول الشافعي في النكاح اي في انه لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال وكونه غير مال لا يمنع قيام وصف اخر له اثر في اثباته بشهادة النساء مع الرجل وهو ان النكاح من جنس ما لا يسقط بالشبهات لانه لا يبطل برجوع الشهود بعد القضاء ولو كان مما يسقط بالشبهة لبطل كما في الحدود ويثبت بالهزل والاكراه فيكون النكاح اسهل ثبوتا من المال فلما ثبت النكاح بما لم يثبت به المال فلان يثبت بما يثبت به المال اولى الا ان يكون السبب معينا حال استثناء عن اعم الاحوال تقديره ومن جنس الاطراد التعليل بالنفي في جميع الاحوال الا في حال كون سبب الحكم المتنازع فيه معينا لا يكون له سبب اخر غيره فيصح الاستدلال وهو في الحقيقة جواب عما يقال انتم قد عللتم بالنفي في مواضع كقول محمد في ولد المغصوب انه لم يضمن لانه لم يغصب بيانه ان سبب وجوب الضمان هو الغصب فيصح الاستدلال بعدم الغصب على عدم وجوب الضمان لان ضمان الغصب لا يكون بلا غصب ومنها قول محمد ايضا في المستخرج من البحر كاللؤلؤ والعنبر انه لا خمس في ذلك لانه لم يوجف عليه المسلمون يعني انما يجب الخمس فيما اذا كان في ايدي

الكفار وانتقل الى المسلمين بايجاف الخيل والمستخرج من قعر البحر في ايدي الكفار لان لم يكن في

قعر الماء يمنع ايديهم فلا يكون من الغنيمة فلا يكون فيه الخمس في الاحتجاج اي من جنس الاطراد

الاحتجاج باستصحاب الحال قيل هو الحكم بالثبوت في الزمان الثاني بناء على انه

كان ثابتا في الزمان الاول وفي هذا التعريف بحث لان الحكم بالثبوت في

الزمان الثاني هو فعل المجتهد وهو عمله بموجب الاستصحاب لا نفس الاستصحاب

لان الاستصحاب هو الدليل الذي يثبت به الحكم وقيل هو ابقاء ما كان على ما

كان وانما سمي هذا النوع استصحابا لان المستدل يجعل الحكم الثابت في الماضي

مصاحبا للحال او يجعل الحال مصاحبا للحكم فاضافته الى الحال اضافة المصدر الى

المفعول وهو ليس بحجة عندنا استدل الشافعي على حجيته بان الحكم اذا ثبت

قوله وهو ليس بحجة عندنا يعني حجة ملزمة كما سيظهر عزمي

بدليل ولم يثبت له معارض قطعا يبقى الحكم بذلك الدليل كما تبت الشرائع بعد

وفاته عم اجاب المصنف بقوله لان المثبت ليس بمبق اي الدليل الموجب لوجود

حكم في الشرع ليس موجبا لبقائه لان البقاء عرض آخر مفتقر الى علة اخرى ولو

كان البقاء عين الوجود لما انفك البقاء عنه والجواب عن الشرائع ان

البقاء فيها بعد رسول الله عم لتقرر الادلة الموجبة لبقائها وعدم احتمال النسخ

فيها لكونه عم خاتم النبيين بنص القرآن وذلك اي الاستدلال بالاستصحاب

انما يتحقق في كل حكم عرف وجوبه اي ثبوته بدليله ثم وقع الشك في زواله

اي زوال الحكم لعدم وجدان المزيل اعلم انه لا خلاف في عدم جواز العمل بالاستصحاب

قبل التأمل والاجتهاد في المزيل انما الخلاف في استصحاب حكم الحال بالعدم دليل

سنعبر لطريق النظر والاجتهاد كان استصحاب المستدل اي جعله حال البقاء على

ذلك اي على الثبوت مصاحبا للحكم موجبا اي دليلا ملزما عند الشافعي و

عندنا لا يكون حجة موجبة اي ملزمة على الخصم ولكنها حجة دافعة لالزام الخصم
يصلح للدفع لا للالزام الجملة

عليه وفائدة الخلاف تظهر في مسائل منها ما ذكره المصنف بقوله حتى قلنا في الشقص

اذا بيع من الدار وطلب الشريك الشفعة فانكر المشتري ملك الطالب فيما

اي في السهم الذي في يده وقال ليس لك فيه ملك وانما هو في يدك بالاعارة

ان القول قوله يعني القول للمشتري ولا يجب اي لا يثبت للشفيع الشفعة الا ببينة

ببينة اي باقامة البينة على ملك ما في يده لان الشفيع يتمسك بالاصل وان اليد

دليل الملك ظاهرا والظاهر للدفع لا للالزام وقال الشافعي يجب بغير بينة لانه

يصلح للدفع والالزام عنده وضع الشيخ المسئلة في بيع الشقص ليتحقق خلاف

الشافعي في استصحاب الحال لانه لا يقول بالشفعة في الجوار ومنها رجل قال لعبده

ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر فمضى اليوم ثم اختلفا فالقول قول المولى عندنا

ولا يعتق العبد لان العبد متمسك باستصحاب الحال لان الاصل عدم الدخول

فلا يصلح حجة للالزام على المولى وعند الشافعي القول قول العبد لانه يصلح للالزام

فان قلت اذا طلب المجتهد المزيل ولم يظفر به يحصل غلبة الظن بانتفائه وهو

والدليل الظني حجة يصلح للالزام قلت لا نسلم ان كل ظن معتبر وانما المعتبر ما قام

الدليل القطعي على اعتباره ولم يوجد ههنا دليل قطعي ولا ظني على اعتباره فلا يكون

ملزما على الغير كالظن الحاصل بالتحري والاحتجاج بتعارض الاشباه وهو عبارة

عن تدافع امرين كل واحد منهما مما يمكن ان يلحق المتنازع فيه كقول زفر في غسل المرافق

انه ليس بفرض لان من الغايات ما يدخل في المغيا كقولهم حفظت القرآن من اوله

الى آخره ومنها ما لا يدخل كقوله ثم فنظرة الى ميسرة فلا يدخل المرافق في وجوب
اي الغاية

الغسل بالشك وهذا عمل بغير دليل يعني هذا الاحتجاج فاسد لانه عمل بلا دليل

لان الشك امر حادث بين العلم والجهل فيأتي دليل يثبت هذا الحادث

فان قال دليله تعارض الاشباه قلنا هو امر حادث ايضا فلا بد له من مثبت
زفر

فان قال هو دخول بعض الغايات مع عدم دخول بعضها قلنا ان العلم بالمتنازع فيه

من اي قبيل فان قال علم نفي الشك لانه مع العلم لا يجتمع وان قال لا اعلم فقد

اقر بالجهل وعدم الدليل معه وفي بعض الشروح ما دخل في حكم ما قبله ما لم يدخل لم

يدخل فلا يكون تعارضا في المرفق لانه لم يجتمع دليل الدخول وعدم الدخول في
بدليل

شرط التعارض اتحاد المحل كما في سور الحمار لان تعارض الدليلين في نفس السور

وفيه نظر لان المراد من التعارض ليس هو التعارض المصطلح ولان غاية ما في الباب

ان تعارض الاشباه يحدث الشك لكن اثره في التوقف لا في الميل الى احدهما

بلا ترجيح والقائل ان يقول انه عمل بالاصل لا ميل الى احدهما لان وجوب الغسل قطعي

قوله لان قعر الماء يمنع كذا في النسخ والصواب قهر الماء كما في سائر الكتب عزمي

كما اذا تيقن في الوضوء ثم شك في الحدث يحكم بالوضوء وفي العكس بالحدث اجماعا اه ملك

كالشرائع التي قبل بعثة النبي عليه السلام فانها ثابتة بدليلها ثم نسخت بعد النبي عليه السلام تحريره

قوله لان المراد من التعارض هنا ليس التعارض المصطلح وهو تقابل الحجتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما مع اتحاد المحل لاختلاف المحل هنا ره

مع وجوب الشك بلا ترجيح لا يتصور فينتفي وجوب الغسل قطعا والاحتجاج
بما لا يستقل الا بوصف اي من جنس الاطراد الاحتجاج بالوصف الذي لا يستقل بنفسه
في اثبات الحكم بل يحتاج الى انضمام وصف آخر اليه يقع به اي بذلك الوصف
الفرق بين الاصل والفرع يعني لا يوجد ذلك الوصف في الفرع كقولهم اي
قول بعض اصحاب الشافعي في مس الذكر انه مس الفرج فكان حدثا كما اذا مسه
وهو يبول وهذا فاسد لانه قياس بلا مقيس عليه لانه ان جعل المقيس عليه المس
لزم قياس المس على المس وان جعل مع وصف اخر وهو يبول لا يوجد ذلك
في الفرع والاحتجاج بالوصف المختلف فيه وهو ان يقيس صورة على اخرى ويجعل
الجامع وصفا اختلف في كونه علة للحكم كقولهم في الكتابة الحالة في انها باطلة
انه عقد لا يمنع من التكفير اي جواز التكفير بالاعتاق فكان فاسدا كالكتابة
بالخمر وهذا فاسد لانه تعليل بوصف مختلف فيه اختلافا ظاهرا لان الكتابة
لا تمنع جواز الاعتاق من التكفير عندنا حالة كانت او مؤجلة فلم يكن عدم المنع
عن التكفير دليلا على فساد الكتابة فيلزم عليه اقامة الدليل على ان الصحيح منها مانع
عن جواز الاعتاق ليصح الاستدلال بجواز الاعتاق على فساد الكتابة فقبل
اقامة الدليل كان فاسدا والاحتجاج بما لا شك في فساده بحيث لا يخفى على احد
من اهل الفطانة كقولهم اي كقول بعض اصحاب الشافعي في منع جواز الصلوة
بثلث آيات الثلث ناقص العدد عن سبعة يريد بها الفاتحة فلا يتأدى به
الصلوة كما دون الاية اي كما لا يجوز بدون الاية وهذا ظاهر الفساد اذ لا
اثر للنقصان من السبعة في عدم جواز الصلوة ذكر في الملخص ان قراءة الفاتحة
ركن حتى ان من عجز عنها يقرا سبع آيات من القران متفرقة او متوالية فان عجز
عنها يسبح ويهلل بقدر الفاتحة قال صاحب القواطع مثل هذه التعليلات ضلال لزلة
في الدين ومنع عن سبيل الرشاد للمسترشدين وهو غير منقول عن السلف بل احدثت
من كان عن طريق الفقهاء بعيدين والاحتجاج بلا دليل لا خلاف في انه يطلب
الدليل ممن قال حكم الله في هذه الحادثة كذا ولا يطلب ممن قال لا اعلم حكم الله
في هذه الحادثة واما النافي للحكم كمن قال ليس على الصبي والمجنون زكوة فهل عليه

عليه دليل ام لا قال اصحاب الظواهر لا دليل على معتقد النفي بل يكفي التمسك بلا
دليل وهو المراد من قوله والاحتجاج بلا دليل وقال بعضهم يجب على النافي في العقليات
فقط وعند الجمهور ليس بحجة اصلا لا في الاثبات ولا في النفي تمسك اصحاب
الظواهر بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الاية فانه عم علمه بنبيه عم الاحتجاج
بلا دليل واحتج من خصص العقليات بان مدعي النفي والاثبات في العقليات
يدعي حقيقة الوجود والعدم كقوله زيد في الدار زيد ليس في الدار واما في الشرعيات
فمدعي الاثبات كوجوب شي وندبه مدعي حكما شرعيا واما النافي فينكر وجود
الوجوب ويدعي انتفاءه وذلك ليس بحكم شرعي فكيف يطالب بالدليل
واحتج الجمهور بقوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك
امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين امر النبي عم بطلب الحجة والبرهان
على النفي والاثبات جميعا فان قلت لا دليل نفي للدليل المثبت فيكون انتفاؤه
دليلا على النفي ضرورة اذ لا واسطة بين الاثبات والنفي قلت قوله لا دليل
انما يكون دليلا اذا كان النافي عالما بجميع الادلة فاما اذا لا علم له بذلك فهو
جهل بالدليل لا العلم بانتفاء الدليل فان قلت قال ابو ح لا خمس في العنبر
لانه لم يرد به الاثر وهذا احتجاج بلا دليل قلت لم يكتف بقوله لا اثر فيه بل ذكر
انه بمنزلة السمك حيث قال محمد حاكيا عن ابي ح لا خمس في العنبر قلت لم قال
لانه بمنزلة السمك قلت وما بال السمك لا يجب فيه الخمس قال لانه بمنزلة الماء
ولا خمس في الماء وهذا اشارة الى معنى مؤثر يعني القياس ان لا يجب الخمس فيه لانه
انما يجب فيما كان اصله في يد العدو وحويناه ايدينا قهرا وغلبة وانما يجب في
بعض الاحوال بالاثر ولم يرد فيه اثر بخلاف القياس فترك على اصل القياس
وجملة ما يعلل له اي جميع ما يقع التعليل لاجله اربعة اقسام لما فرغ عن بيان شرط
القياس وركنه شرع في بيان حكمه الاول اثبات الموجب بكسر الجيم اي العلة
او وصفه والثاني اثبات الشرط اي شرط الحكم او وصفه والثالث اثبات
الحكم او وصفه كالجنسية لحرمة النساء هذا مثال لاثبات الموجب يعني الجنس
بانفراده هل هو علة محرمة للبيع نسيئة ام لا فعندنا يحرم وعند الشافعي لا يحرم

قوله وقال بعضهم الضمير ليس الى اصحاب الظاهر كما يتبادر الى الوهم
وقد عبر صاحب الكشف عن هؤلاء القائلين باهل العلم
محرر

ولا امر النبي عليه السلام بطلب الحجة والبرهان على النفي والاثبات جميعا لان الله تعالى
اخبر عن اليهود والنصارى الذين نفوا دخول المسلمين الجنة
واثبتوا دخولهم ثم امر نبيه عم ان يطلب البرهان على دعواهم
ذكر

وهذا اختلاف وقع في موجب الحكم فلم يصح اثباته بالرأي وانما يجب على المدعى
الدليل من نص او دلالته او اشارته او اقتضائه لان الثابت بها ثابت
بالنص فقلنا الجنس بانفراده يحرم النسيئة باشارة النص لان علة الربوا
القدر والجنس مع ما مر وجدنا في النسيئة شبهة الفضل وهي الحلول في احد
الجانبين لان النقد خير من النسيئة فالجنس من حيث انه بعض العلة اخذ شبهة
العلة فاثبتنا له شبهة الربوا لان الشبهة كالحقيقة في هذا الباب حتى فسد
البيع مجازفة لشبهة الربوا وصفة السوم في زكوة الانعام هذا مثال لاثبات
وصف الموجب وهذه الصفة هل هي شرط للزكوة ام لا فعندنا انه شرط و
مالك لا وهذا نظير الاول لا يجوز التكلم فيه بالرأي بل بالنص وهو قوله عم في خمس
من الابل السائمة شاة وله اطلاق قوله تع خذ من اموالهم صدقة تطهرهم من غير
اشتراط السوم والشهود في النكاح هذا مثال لاثبات الشرط للحكم اختلف في
اشتراط الشهود في النكاح وهي شرط عندنا خلافا لمالك فلا يجوز اثباته ولا نفيه
بالقياس بل بالنص وهو قوله عم لا نكاح الا بشهود وهو تمسك بقوله عم
اعلنوا اي النكاح وشرط العدالة والذكورة فيها اي في الشهود وهذا مثال
لاثبات صفة الشرط والاختلاف فيها وهو ان الشهود شرط لانعقاد
النكاح باتفاق بيننا وبين الشافعي ولكن اختلف في صفة الشهود وهي الذكورة
والعدالة فعندنا لا يشترط ذلك لقوله عم لا نكاح الا بشهود من غير شرط
العدالة والذكورة وهو تمسك بقوله عم لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل
قلنا لم يصح قوله وشاهدي عدل في كتب الحديث وانما الرواية لا نكاح الا بولي
والبتيراء تصغير بتراء وهي تانيث ابتر كما ان حميراء تصغير حمراء وهي تانيث احمر
هذا مثال لاثبات الحكم اختلفوا في الركعة الواحدة هل هي صلوة مشروعة ام لا
فعندنا ليست بصلوة خلافا للشافعي وهو تمسك بما روي ان النبي عم
قال اذا خشي احدكم الصبح فليوتر بركعة ولنا ما روي انه عم نهى عن البتيراء
اي عن الركعة الواحدة وصفة الوتر هذا مثال لاثبات صفة الحكم اختلفوا
في صفة الوتر وهي واجبة عند ابي حنيفة رح لقوله عم ان الله زادكم صلوة الا وهي الوتر

الوتر وعند صاحبيه والشافعي سنة لقوله عم لاحين سأله الاعرابي بقوله هل
علي غيرهن والرابع تعدية حكم النص اليه ما اي الى محل لا نص فيه ليثبت فيه اي حكم
النص فيما لا نص فيه بغالب الرأي فالتعدية حكم لازم للتعليل عندنا حتى بطل
التعليل عند عدمها فيكون بين القياس والتعليل مساواة عندنا خلافا عند
الشافعي لانه يجوز التعليل بالعلة القاصرة فعنده التعليل اعم من القياس لانه يوجد
التعليل بدون القياس في العلة القاصرة كالتعليل بالثمنية لانه اعتبر العلة المستنبطة
بالعلة المنصوص عليها وكما ان الحكم لا تتعلق بالعلة في النص فيكون العلة صحيحة بدون
التعدية فكذا هذا ولان صحة تعدية العلة موقوفة على صحتها في نفسها فلو توقف صحتها
في نفسها على صحة تعديتها الى الفرع لزم الدور وهو باطل ولنا ان دليل الشرع لا بد
وان يكون موجبا للعلم او العمل والتعليل لا يفيد العلم بالاتفاق ولا العمل به
في المنصوص عليه لان الحكم ثابت بالنص وهو فوق التعليل فلا يصح قطع الحكم
عن النص فلم يبق للتعليل حكم سوى التعدية فان قلت التعليل بالعلة القاصرة
يفيد اختصاص حكم النص به قلت انه يحصل بترك التعليل لان غيره انما يلحق بالنص
بالتعليل واذا لم يعلل يحصل هذه الفائدة مع ان التعليل بالعلة القاصرة لا يمنع
التعليل بالعلة المتعدية لجواز ان يكون معلولا بعلتين وهذا لان العلل الشرعية
امارات فلا يمتنع نصب علتين على شيء واحد فقيل هذا الخلاف فرع اصل آخر
وهو ان الحكم في المقيس عليه يضاف الى النص عندنا فلا فائدة في العلة القاصرة
وعند الشافعي الحكم مضاف الى العلة في الاصل والفرع وهو قول بعض مشايخنا فيجوز
التعليل بعلة قاصرة وهذا ليس بشيء فان اضافة الحكم الى العلة في محل النص ابطال
عمل النص بالتعليل او اسناد الحكم الى الاضعف مع وجود الاقوى واذا كان كذلك
لم يفد التعليل بلا تعدية والجواب عن الدور انا نقول لم لا يجوز ان يقال صحتها
في نفسها لا تتوقف على صحة تعديتها بل على وجودها في الفرع فينقطع الدور على انه
دور معية فلا يضر انما الممتنع اذا كان باشتراط سبق كل واحد منهما على الآخر
والتعليل للاقسام الثلثة الاول ونفيها باطل اي الخلاف في اثبات سبب او
شرط او حكم ابتداء بالرأي لا يجوز بطريق التعدية باطل لان التعليل شرع لادراك

وانه عند صاحبيه والشافعي سنة لقوله عم للاعرابي حين سأله عن صلوات
كتبهن الله عليك قال هل علي غيرهن قال لا الا ان
تطوع وقوله عم ثلث كتبهن الله علي وهي عليكم سنة
الوتر والضحى والاضحى هذا اولى في الاستدلال لان المراد
الذي ذكره الشارح لان نفي الكتابة لا يستلزم
نفي الوجوب المصطلح فتأمل — ر نادر

احكام الشرع وفي اثبات الموجب وصفته اثبات الشرع وليس للعبد ولاية
ذلك وفي اثبات الشرط وصفته ابطال الحكم وهذا النسخ لانه لو لم يكن شرطا
لوجد الحكم بدونه وبعد ما صار شرطا لا يوجد بدونه فكان رفعا للحكم وليس للعبد ولاية
ذلك ولا خلاف ايضا في ان اثبات الحكم بطريق التعدية جائز وانما الخلاف
في اثباتهما بطريق التعدية بان ثبت سببا او شرطا لحكم بنص او اجماع فيعلل
ويعدى الى محل آخر فقال عامة اصحابنا لا يجوز وقال اكثر الاصوليين يجوز وهو اختيار
صاحب الميزان وفخر الاسلام احتج المنكرون بانه لا بد للقياس من معنى جامع
فاذا قسنا اللواطة على الزنا مثلا في كونه سببا للحد لا بد من ان نقول ان الزنا
سبب للحد بوصف مشترك بينه وبين اللواطة ليمكن جعل اللواطة سببا له ايضا
وح يكون الموجب للحد المعنى المشترك فيخرج الزنا واللواطة عن كونهما موجبين
له لان الحكم لما اسند الى المعنى المشترك استحال مع ذلك اسناده الى خصوصية
كل واحد منهما فيلزم منه بطلان القياس لان شرطه بقاء حكم الاصل ولم يبق
في الزنا الذي هو الاصل حكمه وهو ان يكون سببا للحد احتج المجوزون بان
القياس رد الشيء الى نظيره وذا يتحقق في الاسباب والشروط كما يتحقق في الاحكام
ولا معنى لقولهم فيخرج الزنا واللواطة عن كونهما موجبين للحد لان الوصف الذي يوجب
سببية الزنا للحد اذا كان مشتركا لا يخرج الزنا من ان يكون موجبا للحد لان
ذلك المعنى موجب للحد بسببية الزنا فالمراد من قول المص والتعليل للاقسام باطل
اثباتها ابتداء لا بطريق التعدية ان تابع فخر الاسلام والا فالمراد منه التعليل
مطلقا فلم يبق الا الرابع اي لم يبق استعمال القياس الا في القسم الرابع وهو
تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ولما كان الرابع على وجهين ان يكون التعدية
بناء على العلة الظاهرة وهو القياس او على العلة الباطنة وهو الاستحسان
شرع في بيان الاستحسان قيل هو العدول عن قياس الى قياس هو اقوى منه لكنه ليس
بجامع اذ لم يدخل فيه الاستحسان الثابت بالاثر والاجماع ما ذكره المص في شرحه وهو
دليل يعارض القياس الجلي الذي ترك به الاستحسان فانه يقابل القياس الخفي
دون الجلي فلا يدخل تحت الاستحسان والاستحسان انواع يكون بالاثر والاجماع

قوله ليس لبيان انواع الاستحسان وقوله يقابل القياس الجلي اخرج القياس ...

والاجماع والضرورة والقياس الخفي كالسلم فان القياس يأبى جوازه لعدم المعقود
عليه عند العقد الا انا تركناه بالنص وهو قوله عم من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم
الحديث والاستصناع فيما فيه تعامل الناس مثل ان يأمر انسانا بان يخرز له
خفا بكذا ويبين وصفه ومقداره ولم يذكر له اجلا والقياس يقتضي ان لا يجوز
لانه بيع معدوم لكنهم استحسنوا تركه بالاجماع لتعامل الناس فيه فان قلت
الاجماع وقع معارضا بالنص وهو قوله عم لا تبع ما ليس عندك واجيب بان
النص صار مخصوصا في حق هذا الحكم بالاجماع وفيه نظر لان القران شرط الخصوص
عندنا والاجماع ليس بمقارن ويمكن ان يجاب عنه بان القران شرط
في التخصيص الاول والنص مخصوص قبل الاجماع بالسلم فيجوز بعده بالاجماع
وتطهير الاواني مثال للضرورة فان القياس يقتضي عدم تطهيرها اذا تنجست
لانه لا يمكن صب الماء عليها حتى تطهر وتركوا العمل بالقياس لضرورة عامة الناس
وطهارة سؤر سباع الطير مثال للقياس الخفي فان القياس الظاهر يقتضي نجاسته
لان لحمه حرام كسؤر سباع البهائم وفي الاستحسان طاهر لان سباع البهائم ليس
بنجس العين ونجاسة سؤرها باعتبار انها تأكل بلسانها فيختلط لعابها النجس بالماء
وسباع الطير تأخذ بمنقارها وهو عظم وهو ليس بنجس من الميت فعظم الحي اولى
ولما صارت العلة هذا شروع في بيان ترجيح الاستحسان على القياس بعد بيان
انواع الاستحسان عندنا علة باثرها حتى قال اهل النظر كما مر بيانه قدمنا على القياس
الاستحسان الذي هو القياس الخفي وفيه رد لمن طعن على ابي ح واصحابه بان
حجج الشرع اربعة والاستحسان قسم خامس تفرد به ابو ح وهذا قول المنتهي لانهم ان
انكروا هذه التسمية فلا مشاحة في الاصطلاح وان انكروا ما حيث المعنى فقط
ايضا لانا نعني به دليلا من الادلة المتفق عليها في مقابلة القياس الجلي ونعمل به اذا
كان اقوى من القياس ونقل عن الشافعي انه قال من استحسن فقد شرع يريد
ان من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل من الشارع فهو الشارع لذلك
الحكم اذا قوى اثره مثاله سؤر سباع الطير فانه نجس بالقياس على سؤر سباع
البهائم وهذا معنى ظاهر الاثر وفي الاستحسان طاهر لان نجاسة السبع

لبث لعينه بدليل جواز الانتفاع بجلده وهذا الاستحسان اقوى اثره الباطن
فرجح على القياس لان الاعتبار للاثر الا يرى ان الدنيا ظاهره والعقبى باطنة
فرجح العقبى لقوة اثرها من حيث الدوام وان الصفا على الدنيا لضعف اثرها من
حيث الكدورة والفنا وقدمنا القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذي
ظهر اثره وخفي فساده كما اذا تلى اية السجدة في صلوته فانه يركع بها ان شاء
ان كانت الاية في اخر السورة وان شاء سجد الا ان الركوع محتاج الى نية دون
السجدة وان كانت في وسط السورة ينبغي ان يسجد لها ثم يقوم فيقرا ما بقي
فان ركع في موضع السجدة اجزاه فان ختم السورة ثم ركع لم يجزه نواها او لم ينوها
لانها صارت دينا في الذمة فلا يتادى بالركوع ولا بالسجدة الصلوتية كذا
في الذخيرة وذكر الناطفي شيخ القدوري في الاجناس ولو ركع في وسط السورة
ينوي السجدة عن التلاوة والركوع جميعا جاز عنهما في القياس وبه اخذ قياسا
يعني يقيم الركوع مقام سجدة التلاوة فانه يجزيها في القياس لان الركوع والسجود
متشابهان في معنى الخضوع ولهذا اطلق الركوع على السجود في قوله تعالى وخر راكعا
مجازا فان الخرور وهو السقوط موجود في السجود دون الركوع فهذا قياس
ظاهر وفي الاستحسان لا يجزيه لانا امرنا بالسجود والركوع غيره حقيقة الا
يرى ان الركوع في الصلوة لا ينوب عن السجدة فيها فلان لا ينوب عن
سجدة التلاوة كان اولى وهذا اثره الظاهر لان المامور به لا يتادى
بغيره فيفسد به وجه القياس لكن القياس اولى بالعمل بسبب قوة اثره
الباطن الا يرى ان السجود عند التلاوة لم يشرع قربة مقصودة ولم يصح نذره
وانما المقصود به التواضع والركوع في الصلوة يعمل ما هو المقصود من السجود
لان الركوع فيها عبادة كالسجود فيسقط عنه السجود بخلاف سجود الصلوة حيث
لا يجوز اقامة الركوع مقامه لان كل واحد منهما مقصود بنفسه فصار الاثر
الخفي للقياس وهو حصول المقصود بالركوع مع الفساد الظاهر وهو اعتبار
نفس الشبه والعمل بالمجاز مع امكان الحقيقة اولى من الاثر الظاهر للاستحسان
وهو العمل بالحقيقة مع الفساد الخفي وهو جعل غير المقصود مقصودا بالمقصود ثم

ثم بين المصنف الفرق بين المستحسن بالقياس الخفي وبين المستحسن بالاثر والاجماع والضرورة
فقال ثم المستحسن بالقياس الخفي يصح تعديته بخلاف الاقسام الاخر لانها غير معقولة
بل هي معدول بها عن القياس فلا يقبل التعدية ثم بين ما لا لما ذكر فقال
الا يرى ان الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البايع قياسا
لانهما لما اتفقا على ان المبيع ملك المشتري والمشتري لا يدعي شيئا في الظاهر
على البايع واما البايع يدعي زيادة الثمن فكان القياس ان يسلم المبيع الى
المشتري ويأخذ منه ما اقر به ويحلف على البايع كما في ساير الخصومات ويوجبه اي
يمين البايع كما يجب على المشتري فيتحالفان استحسانا لان المشتري يدعي التسليم
المبيع عند احضار ما اقر به والبايع ينكره وهذا اي وجوب التحالف قبل القبض
حكم تعدى الى الوارثين اي وارث البايع والمشتري حتى لو وقع الاختلاف
بينهما بعد موت المتعاقدين في مقدار الثمن قبل القبض يجري التحالف بينهما
لان الوارث قايم مقام المورث في حقوق العباد والاجارة اي تعدى
وجوب التحالف من البيع الى الاجارة حتى لو اختلف القصار ورب الثوب
في مقدار الاجرة قبل ان يأخذ القصار في العمل يتحالفان لان التحالف لدفع الضرر
لكل واحد منهما بطريق الفسخ ليعود اليه راس ماله وعقد الاجارة يحتمل الفسخ
فاما بعد القبض اي الاختلاف في مقدار الثمن بعد قبض المبيع فلم يجب يمين
البايع الا بالاثر وهو قوله عم اذا اختلف المتبايعان والسلعة قايمة بعينها
تحالفا وترادا لان المشتري لا يدعي على البايع شيئا اذ المبيع مسلم اليه فكان ثبوت
التحالف بالاثر على خلاف القياس عند ابي حنيفة وابي يوسف فيقتصر على مورد
النص فلا يصح تعديته الى الوارثين ولا تحالف الموجر والمستاجر اذا اختلفا
بعد استيفاء المعقود عليه وعند محمد يجري التحالف بين الوارثين لان عنده
انما يصار الى التحالف باعتبار ان كل واحد منهما يدعي عقدا ينكره الاخر وهذا
المعنى يتحقق قبل القبض وبعده وجوابه لا نم ان كل واحد منهما يدعي عقدا اخر فان
العقد لا يختلف باختلاف الثمن فان البيع بالف قد يصير بالغبن بزيادة
الثمن فلم يصح تعديته وشرط الاجتهاد لما فرغ من باب القياس وركنه وشرطه

قوله بخلاف الاقسام الاخر وهي المستحسن بالاثر والمستحسن بالاجماع والمستحسن بالضرورة رح
اي غير معقول رح

قوله ويحلف على البايع اي المشتري لانه هو المنكر وحده لانه لا يدعي شيئا حتى يكون البايع ايضا منكرا رح

هذا التعليل لبيان جانب نظرت الى حل الشارح وهو يتحالفان وكان المناسب ان يقول لان البايع ينكر وجوب تسليم المبيع بما اقر به المشتري من الثمن كما ان المشتري ينكر وجوب زيادة الثمن فيتوجه اليمين الى كل منهما حكما للانكار رح

قوله فاما بعد القبض لم يجب اي اذا وقع الاختلاف بين المتعاقدين في البدل بعد قبض المبدل فالقياس يقتضي ان لا يكون اليمين على البايع لان المشتري لا يدعي لنفسه شيئا على البايع لان المبيع مسلم اليه ولكن لم يجب يمين البايع الا للاستحسان بالاثر رح

يدعي م

مطلب الاجتهاد

شرع في بيان الاجتهاد وشرطه لانه لابد للقياس من القايس وانما لم يبين
نفس الاجتهاد لشهرته وهو عند الاصوليين بذل المجهود واستخراج الاحكام من
الادلة الشرعية ان يحوي علم الكتاب بمعانيه اي مع معانيه لغة وشرعا
ووجوهه التي قلنا مثل الخاص والعام وكساير الاقسام ولا يشترط ضبطها بل يكفي
ان يكون عالما بمواقعها ويرجع اليها وقت الحاجة قيل المراد به ما يتعلق به الاحكام
وذلك مقدار خمسمائة اية وعلم السنة بطرقها والمراد به ايضا ما يتعلق به
الاحكام وان يعرف وجوه القياس اي طرايقه وشرايطه وحكمه الصابة
بغالب الراي حتى قلنا ان المجتهد يخطي ويصيب والحق في موضع اي في المسائل
الفقهية واحد باثر ابن مسعود رض في المفوضة وهي التي مات عنها زوجها
قبل الدخول بها ولم يسم لها مهرا قال ابن مسعود رض فيها اجتهد برائي فان يكن
صوابا فمن الله وان يكن خطا فمني ومن الشيطان وشاع هذا بينهم ولم ينكر
عليه احد فكان اجماعا منهم على ان الاجتهاد يحتمل الخطاء وقالت المعتزلة
كل مجتهد مصيب لانه لو كلف المجتهد باصابة الحق فيكون كل مجتهد مصيبا
والا يلزم من التكليف تكليف ما ليس في الوسع كاستقبال القبلة فانها جهة
واحدة وعند الاشتباه يصير الجهات كلها قبلة والحق في موضع الخلاف متعدد
وهذا الخلاف في الشرعيات لا في العقليات التي هي من اصول الدين الا على قول
بعضهم فالحق فيها واحد بالاجماع والمخطي فيها كافر ان خالف ملة الاسلام كاليهود
والنصارى والجواب عنهم انهم ما كلفوا باصابة ما عند الله من الحق بل كلفوا
بالاجتهاد للاصابة فكانوا مصيبين في الاجتهاد وان اخطا بعضهم الحق
كما امر جماعة بطلب فرس ضل فخرج كل الى جانب وكل منهم مصيب في الطلب لكن
من وجد الفرس مصيب ابتداء وانتهاء والباقون مصيبون ابتداء ولا نم ان
المجتهد في القبلة مصيب لا محالة فان اصحاب ابي ح قالوا ان قوما تحروا في
القبلة مختلفين في الجهات ان من علم حال امامه فسدت صلوته لان امامه
مخطي عنده في القبلة ثم المجتهد اذا اخطا كان مخطيا ابتداء اي في اجتهاده
وانتهاء اي فيما ادى اليه اجتهاده عند البعض واليه مال الشيخ ابو منصور الماتريدي

عم ان اخطات فلك حسنة اطلق الخطاء فانصرف الى الكامل وهو ما يكون
ابتداء وانتهاء فدل على ان المجتهد اذا اخطا يكون مخطيا ابتداء وانتهاء
والمختار انه مصيب ابتداء اي في نفس اجتهاده بمعنى انه يكون فعله فعلا شرعيا
فيكون ماجورا ومخطي انتهاء اي في اصابة المطلوب والجواب عنهم ان الخطاء
المطلق لا يستوجب الاجر فقوله عم فلك حسنة تدل على ان خطاءه ليس الخطاء
الكامل فتعين ان يكون الخطاء فيما هو الحق لا في نفس الاجتهاد ولهذا اي ولاجل
ان كل مجتهد يخطي ويصيب قلنا لا يجوز تخصيص العلة وهو تخلف الحكم في بعض
الصور عن الوصف المدعى عليته وانما يسمى هذا المعنى تخصيصا لان العلة باعتبار
حلولها في محال متعددة توصف بالعموم وان لم يكن لها عموم حقيقة واذا وصفت
بالعموم يكون اخراج بعض المحال عن تاثيرها تخصيصا لانه يؤدي الى تصويب
كل مجتهد خلافا للبعض كمشايخ العراق والكرخي فانهم جوزوا تخصيص العلة المستنبطة
محتجين بان العلة امارة على الحكم بجعل الشارع فجاز ان يجعل امارة في بعض المواضع
دون بعض فالتخلف لا يخرجها عن كونها امارة لان الامارة لا يستلزم وجود
الحكم في كل المواضع قيدنا بالمستنبطة لان تخصيص العلة المنصوصة جوزه بعض من
لم يجوز تخصيص المستنبطة لان الله تع جعل السرقة والزنا علتين للحد والقطع وقد يوجد
زان وسارق لا يحد ولا يقطع وذلك اي بيان التخصيص ان يقول
المعلل كانت علتي توجب ذلك اي الحكم لكنه لم يجب اي لكن الحكم لم يثبت بتلك
العلة في صورة النقض مع قيامها اي قيام تلك العلة لمانع فصار اي المحل الذي
لم يثبت حكم العلة فيه مع وجودها مخصوصا من العلة اي مخرجا من كونه محل تاثير العلة
بهذا الدليل وهو المانع انما ذكرها لان مجرد قوله لكنه لم يثبت لا يسمع منه بل يجب
عليه اظهار مانع صالح للتخصيص فللقائل ان يقول اذا شرط بيان مانع صالح للتخصيص
فلا يلزم تصويب كل مجتهد اذ لا يتيسر لكل مجتهد ان يبين عند ورود النقض على
عليتها مانعا صالحا للمنع وعندنا عدم الحكم بناء على عدم العلة فان قلت ما ذهبتم
اليه من اضافة عدم الحكم الى عدم العلة يستلزم تصويب كل مجتهد ايضا لان كل
مجتهد اذا ورد عليه نقض يمكنه ان يقول قد عدمت علتي في صورة النقض قلت

التخصيص بالمانع يستلزم التناقض بخلاف الاضافة الى العدم لان كون الوصف
علة شرعية يقتضي لزوم الحكم مطلقا لكون العلة الشرعية علة تامة فاستحال تخلف
الحكم عنها مع وجودها واذا انتفى جزؤها او زاد عليه وصف آخر لم يبق تلك
العلة علة فتخلف الحكم لانتفاء العلة واما التخصيص بالمانع فان العلة قد وجدت
بتمامها وتخلف عنها الحكم فيلزم ان يكون علة وغير علة وهو تناقض وذلك
اي بيان كون عدم الحكم مضافا الى المانع عند الخصم والى عدم العلة عندنا
في الصائم النائم اذا صب الماء في حلقه انه يفسد الصوم لفوات ركنه
ويلزم عليه الناسي فان صومه لا يفسد مع فوات الركن حقيقة فمن اجاز
الخصوص اي تخصيص العلة قال امتنع حكم هذا التعليل ثمه لمانع وهو الاثر
قوله عم تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك مع بقاء العلة وقلنا
امتنع اي الحكم في الناسي لعدم العلة حكما لان فعل الناسي منسوب الى صاحب
الشرع حيث انما اطعمك الله وسقاك فسقط عنه معنى الجناية فصار الاكل
الكل حكما وبقي الصوم لبقاء ركنه لا لمانع مع فوات ركنه والنائم ليس في معناه
لان الفعل الذي يفوت ركن الصوم مضاف الى غير من له الحق فيبقى معتبرا
وجعلنا ما جعله الخصم مانعا للحكم وهو الحديث دليلا على عدم العلة حكما وبني على
هذا اي بني من اجاز تخصيص العلة على جوازه تقسيم الموانع كذا في جامع الاسرار
شرح المنار والاحوان يقرا وبني على صيغة المجهول اي وبني على بحث التخصيص
التقسيم المذكور لان القسمين الاولين ليسا بما نعين للحكم مع وجود علته وانما
يمنعان نفس العلة وعدم الحكم انما هو باعتبار عدم العلة لا لمانع مع وجود العلة
فلا يكونان من اقسام تخصيص العلة وهي اي الموانع خمسة عرفت بالاستقراء
مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر ومانع يمنع تمام العلة كبيع عبد الغير ومانع يمنع
ابتداء الحكم كخيار الشرط اي كالخيار الثابت بالشرط فانه يمنع ثبوت
الحكم وهو الملك ولا يمنع من انعقاد العلة وهو الايجاب والقبول
ومانع يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية فانه لا يمنع ثبوت الملك ولكنه لا يتم الصفقة
بالقبض معه ويمكن من له الخيار من الفسخ بدون قضاء او رضاء ومانع يمنع لزوم الحكم

مطلب في الموانع الخمسة التي تمنع انعقاد العلة
قوله مانع يمنع انعقاد العلة في نفسها كبيع الحر لانه ليس بمال
والبيع مبادلة مال بمال فلا ينعقد البيع فيه ولا يتم
الايجاب والقبول لوجود المانع المفوت لاهلية
المحل وهو الحرية ره

الحكم كخيار العيب فانه لا يمنع من ثبوت الملك ولا من تمامه حتى يتمكن المشتري من
التصرف في المبيع ولا يتمكن من الفسخ بدون الرضاء والقضاء لكنه يمنع لزوم
الحكم وهو الملك لان له ولاية الرد وفسخ البيع ولا يكون الحكم لازما لكونه قابلا
للزوال ثم العلل لما بين الشيخ شروط القياس وركنه وحكمه شرع في دفعه ليتم بيان
القياس اثباتا ونفيا اذ اخلاء عن الدفع فقال ثم العلل نوعان على زعم القائسين
وانما قيدنا به لان العلل الطردية ليست بعلل شرعا لما مر بيانه وانما قدمها على المؤثرة
لان المؤثرة لا تجري فيها المناقضة وفساد الوضع فاحتيج الى معرفتهما ليحكم عليهما
بالانتفاء في المؤثرة وقدم الطردية وبينهما فيهما طردية ومؤثرة وعلى كل قسم ضرب
من الدفع والاحتجاج بالطردية وان كان فاسدا الا انه مال اليها اهل النظر فلذلك
ذكر العلل الطردية ليتبين الاعتراضات الواردة عليه فقال اما الطردية فوجوه دفعها
ووجوه دفعها اربعة القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل اي قبول السائل
ما يثبته المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المتنازع فيه وهذا القيد اهمله المصنف
وهو محتاج اليه ومذكور في عبارة غيره وهذا القول يلجئ اصحاب الطرد الى
القول بالتاثير لانه لما سلم موجب علته في المتنازع فيه مع بقاء الخلاف احتاج
الى معنى مؤثر ضرورة كقولهم اي قول اصحاب الشافعي في صوم رمضان انه صوم
فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كصوم القضاء والكفارة وهذه علة طردية
لان وصف الفرضية في الصوم يوجب تعيين النية انما كان فكان و
التعيين حكما دائرا مع وصف الفرضية فنقول عندنا لا يصح الا بتعيين
النية وهو واجب وانما نجوزه باطلاق النية على انه تعيين لان سلمنا ان
التعيين واجب لكن لا يلزم من هذا ثبوت ما تنازعنا فيه وانما النزاع في ان
اطلاق النية هل هو تعيين ام لا فعندهم ليس بتعيين لعدم وجود القصد الى
الوصف وعندنا هو تعيين بتعيين الشرع لان هذا الصوم تفرد بالمشروعية
في هذا الوقت وليس له مزاحم فصار اطلاق النية فيه بمنزلة التعيين فيصاب
بمطلق الاسم كالمتوحد في الدار فان قلت ان الخصم يقول التعيين بطريق
القصد الى الفرضية شرط كما في القضاء والكفارة فان سلمت هذا لم يبق الخلاف

وحاصله ان الخصم ان اطلق النية ولم يقيده بالقصد دفعناه بالقول لموجب العلة وان قيده بالقصد في الصوم دفعناه بالممانعة ره

قلت هذا القيد غير مذكور في كلامهم ولم يقولوا الا بالتعيين قصدا وان زادوا هذا القيد في المسند لا لهم ندفعه بالممانعة بان نقول لا نسلم ان كون الصوم صوم فرض يوجب تعيين النية قصدا ولا نسلم ان وجوب تعيين النية قصدا في القضاء والكفارة هو مجرد كونه صوم فرض فان قلت القول بالموجب يؤدي الى القول بتخصيص العلة لان السائل يقول ان علة المعلل توجب الحكم لكن تخلف عنه لمانع ثبت عنده فيكون تخصيصا فمن انكر التخصيص لا يستقيم له القول بالموجب والمصر ممن انكره فينبغي ان لا يصح عنده قلت القول بالموجب ظاهره تخصيص وليس بتخصيص لان المقصود منه دفع النقض عن العلة ببيان المانع وليس في نحن بصدده مقصود السائل تخصيص علة المعلل وانما مقصوده افحامه وابطال كلامه يعني فلهذا اصح عنده والممانعة وهي عدم قبول السائل ما ذكره المعلل من مقدمات الدليل كلها او بعضها من غير اقامة الدليل عليه وهي اربعة اقسام بالاستقراء اما ان تكون في نفس الوصف بان يقول لا نسلم ان الوصف الذي تدعيه علة موجود في المتنازع فيه مع تسليم تعلقه به في الاصل مثاله قول الشافعي في كفارة الافطار انها عقوبة متعلقة بالجماع اي تعلق الحكم بالوصف فلا تجب بغيره من الاكل والشرب كحد الزنا قلنا لا نسلم ان الكفارة متعلقة بالجماع مع تسليمنا ان وجوب الحد في الاصل متعلق بالجماع بل الكفارة متعلقة بالافطار بدليل انه لو جامع ناسيا لا تفسد صومه لعدم الفطر او في صلاحه اي صلاح الوصف للحكم مع وجوده بان يقول بعد تسليم وجود الوصف لا اسلم انه صالح للعلية مثاله قول الشافعي في اثبات ولاية الاب بوصف البكارة لانها جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة بالرجال فنقول لا نسلم ان وصف البكارة صالح لهذا الحكم اي امراة لانه لم يظهر له تأثير في موضع آخر سوى محل النزاع او في نفس الحكم مثل قولهم في مسح الراس انه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول لا نسلم ان التثليث مسنون في الغسل بل المسنون هو الاكمال بعد تمام الفرض ای الوجه الاكمل ولكن اضطر اليه في الغسل لضرورة ان الفرض مستغرق محله وهذا المعنى معدوم في المسح وهو يحصل بالاستيعاب او في نسبته ای منسوب الى الوصف بان يمنع اضافة الحكم الى الوصف الذي جعله المعلل علة ای الى كماله مثل ان القول

مطلب الممانعة

يقول في المسئلة لا نسلم ان التثليث في الغسل مضاف الى الركنية الا يرى ان الركنية لا اثر لها في التثليث وجودا كما في القيام والقراءة وعدما كما في المضمضة والاستنشاق حيث يسن التثليث ولا ركنية وفساد الوضع وهو جعل القياس موضوعا على خلاف مقتضى ترتيب الادلة والمراد من المخالفة وقوعه مغايرا للكتاب والسنة او الاجماع هذا قسم ثالث من اقسام الاعتراض على العلل الطردية كتعليلهم اي تعليل اصحاب الشافعي لايجاب الفرقة اي لاثباتها باسلام احد الزوجين هم قالوا ان اسلم احدهما فان كانت مدخولة تقع الفرقة بعد انقضاء ثلث حيض لتاكد النكاح وان كانت غير مدخولة تقع باسلام احدهما من غير عرض الاسلام على الاخر وقالوا الحادث بينهما اختلاف الدين فلا يتوقف الفرقة على القضاء كالفرقة بردة احد الزوجين قلنا هذا اي التعليل فاسد الوضع في الفرع وان كان صحيحا في الاصل من حيث ان الاختلاف هناك حادث بالردة وهي سبب لزوال الملك والعصمة وفي الفرع حدث باسلام المسلم وهو عاصم للاملاك فصار الوصف نائيا عن الحكم اعلم ان فساد الوضع بمنزلة فساد الاداء في الشهادة وانه مقدم في الدفع على المناقضة لان الاطراد انما يطلب بعد صحة العلة كما ان الشاهد انما يشتغل بتعديله بعد صحة اداء الشهادة منه واما مع فساد اداء الشهادة لا يصار الى التعديل لانه غير مفيد وتأثير فساد الوضع اكثر من النقض لانه بعد ظهور فساد الوضع لا وجه سوى الانتقال الى علة اخرى فاما النقض فيمكن الاحتراز عنه في محل آخر بالجواب عن النقض بان يراد وصف آخر ان كانت العلة طردية وان كانت مؤثرة فذلك ليس بنقض في الحقيقة كما سيجيء والمناقضة وهي تخلف الحكم عن الوصف المدعي علّيته كقول الشافعي في الوضوء والتيمم انهما طهارتان للصلوة فكيف افترقا في النية هذا استفهام على سبيل الانكار اي لا يفترقان في وجوب النية فانه ينتقض بغسل الثوب والبدن عن النجاسة الحقيقية فان كل واحد منهما طهارة للصلوة فالنية ليست بفرض فيهما فيضطر الى الرجوع بان يقول كل واحد منهما طهارة حكمية غير معقولة المعنى بل ثابتة بطريق التعبد وليس على الاعضاء شيء

فعندنا السبب للتفريق ليس الاسلام بل كفر احدهما حاشيه

مطلب المناقضة

يزول بهذه الطهارة والعبادة لا تتأدى بدون النية بخلاف غسل النجاسة
لانه معقول لما فيه من ازالة عين النجاسة عن المحل ونحن نقول لا نم ان غسل الاعضاء
المفروضة في الوضوء غير معقول المعنى فان القياس غسل كل البدن لان مخرج النجاسة
غير موصوف وحده بالحدث بل كل البدن موصوف بناء على ان الصفة
اذا ثبتت في ذات كان المتصف بها جميع الذات الا ان الشرع قصر
على بعض الاعضاء التي هي حدود البدن فان بالرأس والرجل ينتهي طرفا الطول
وباليدين طرفا العرض تيسيرا ودفعا للحرج في الحدث لكثرة وقوعه واقر على
القياس فيما لا حرج فيه وهو المني والحيض فلا يكون غسل الاعضاء المفروضة
غير معقول المعنى بل تغير وصف محل الغسل من الطهارة الى غيرها لان الحدث
لم يكن في الاعضاء محسوسا بل يثبت ضرورة الامر بالتطهير اذ لا بد
له من خبث في المحل ليكون الغسل ازالة فههنا امران كون الماء طهورا
ووصف المحل بالخبث فالنية لا تصلح ان تكون مشروطة للاول لانه عامل
بطبعه سواء كان الحدث معقولا او غير معقول ولا للثاني لان الخبث
في المحل ثابت قبل النية فكان غسل هذه الاعضاء كغسل الثوب النجس في
عدم افتقاره الى النية بخلاف التراب لانه ملوث محتاج الى النية وللخصم
ان يمنع كونه مزيلا حقيقة وانما كان كذلك ان لو كان المزال نجاسة
حقيقية فاما لو كانت حكمية فازالته امر حكمي ايضا فيفتقر الى النية واما المؤثرة
اي العلل المؤثرة فليس للسائل فيها بعد الممانعة التي هي اس المناظرة الا المعارضة
يعني للسائل ان يعترض عليها بالممانعة وبعدها ليس للسائل ان يعترض عليها الا
بالمعارضة لانها لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر اثرها بالكتاب
والسنة واجماع الامة وهذه الادلة لا تحتمل التناقض فكذا التأثير الثابت
بها لان في مناقضته مناقضة هذه الادلة وكذا فساد الوضع لان التأثير
الثابت بهذه الادلة لا يحتمل ان يكون فاسدا مثال ما ظهر اثره بالكتاب
ما عللنا في الخارج من غير السبيلين وقلنا انه حدث كالخارج من السبيلين
لانه خارج نجس فان طولب ببيان الاثر قلنا هذا وصف ثبت اثره

اثره بالكتاب في غير صورة النزاع فثبت في صورة النزاع قياسا عليه قال الله تعالى
او جاء احد منكم من الغائط ومثال ما ظهر اثره بالسنة ما عللنا في سؤر سواكن
البيوت بانه ليس بنجس قياسا على سؤر الهرة لانها طوافات قال عم الهرة
ليست بنجسة فانها من الطوافين عليكم ومثال ما ظهر اثره بالاجماع ما عللنا في
نفي قطع اليد في المرة الثالثة والرابعة لانه لو وجب القطع لكان فيه تفويت
جنس المنفعة على الكمال فلا يجب في الثالثة لانه تفويت فان طولب بالاثر
قلنا ان حد السرقة شرع زاجرا لا متلفا وفي تفويت المنفعة على الكمال اتلاف
من وجه الا ترى انه يجب فيما دون النفس الى فلا يجوز لكنه اي لكن الشأن
اذا تصور مناقضة اي ورد نقض صوري على المؤثرة يجب دفعه اي دفع ذلك
النقض بطرق اربعة وهي الدفع بالوصف ثم بالمعنى الثابت بالوصف
وهو الاثر ثم بالحكم ثم بالغرض على ما نذكره ان شاء الله تعالى كما نقول في الخارج اي
التعليل بالعلة المؤثرة وايراد النقض الصوري عليها ودفعه مثل قولنا في
الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج من البدن فكان حدثا كالبول فيورد
عليه اي هذا التعليل ما لم يسل اي الخارج النجس الذي لم يسل يورد نقضا
فانه ليس بحدث ومثله حدث في السبيلين بالاتفاق فندفعه اولا بالوصف
وهو انه ليس بخارج لان الخروج هو الانتقال من باطن الى ظاهر وحيث لم ينتقل
من مكانه لا يصير خارجا فلا يرد نقضا علينا لعدم وجود العلة فيه ثم بالمعنى
الثابت بالوصف دلالة اي بالمعنى الذي صار الوصف علة لاجله وهو بالنسبة
الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص وهو وجوب غسل
ذلك الموضع فان الخارج النجس انما صار حدثا باعتبار انه مؤثر في تنجس ذلك
الموضع فيه اي في وجوب غسل ذلك الموضع صار الوصف حجة اي وصف الخروج
حجة في انتقاض الطهارة فيصير الدفع صحيحا من حيث ان وجوب التطهير في البدن
باعتبار ما يكون منه اي بسبب الخارج من البدن لا يتجزى فلما لم يكن متجزيا وقد وجب
غسل ذلك الموضع اي موضع السيلان وجب غسل اعضاء الوضوء وانما
قيد بقوله باعتبار ما يكون منه احترازا عما يصيبه من النجاسة من الخارج فانه يجب عليه

فيما يرجع الى وجوب التطهير كما في الخ والحيض والنفاس لا البعض بعيد من ان
اذا انتقض بعضه انتقض كله بل يتصف الكل بها كالعلم والجهل يقال فلان
عالم وفلان جاهل ولا يقال فلان قلبه جاهل وقلبه عالم الا ان الشرع النفي
بعض البعض فيما عدا المني والحيض والنفاس للضرورة لانه يكثر
وقوعه ونفي الحرج الخ والحيض والنفاس لعدم الضرورة الوافي

غسل ذلك الموضع ولا يسرى الى غيره وههنا اى فيما لم يسل لم يجب غسل ذلك
الموضع فعدم الحكم وهو انتقاض الطهارة لعدم العلة وهى الخروج ويورد
عليه صاحب الجرح السائل فان ما يخرج من جرحه خارج نجس وليس بحدث حيث
لم ينتقض طهارته ما دام الوقت باقيا فندفعه بالحكم اى ندفع النقض الوارد
بمنع عدم الحكم فى صورة النقض ببيان انه حدث موجب للتطهير بعد خروج
الوقت يعنى بان نقول لا نم انه ليس بحدث بل هو حدث ولكن تأخر حكمه الى ما بعد
خروج الوقت ولهذا لم يجز له المسح على الخفين بعد خروج الوقت اذا لبسهما
بعد السيلان وبالغرض معطوف على قوله بالحكم اى ندفعه بحصول الغرض من التعليل
وهو القسم الرابع فان غرضنا التسوية بين الدم والبول فى المعنى الموجب للحكم
وقد حصل وذلك حدث فاذا لزم اى دام صار عفوا لقيام الوقت اى
ارالتوضو
لاجل قيام وقت الصلوة فانه مخاطب بالاداء فيلزم ان يكون قادرا عليه
ا صاحب العذر
ولا قدرة الا بسقوط حكم الحدث فى هذه الحالة فكذا هذا اى فى صورة الدم
فانه اذا دام صار عفوا لقيام وقت الصلوة ولو لم يجعل عفوا فى الفرع عند
اللزوم لكان الفرع مخالفا للاصل وذلك لا يجوز فثبت ان التسوية التى هى
المقصودة من التعليل فى جعله عفوا كالاصل فلا يرد نقضا واما المعارضة وهى
اقامة الدليل على خلاف ما اقام المعلل عليه الدليل بان يقول ما ذكرت
من الوصف وان دل على الحكم لكن عندى ما يدل على خلافه زعم بعض الجدليين
ان المعارضة غير مقبولة لان السائل ينتهض مستدلا وليس له ذلك لتبين الاعتراض
ا الى مناظر
المحض فاذا شرع فى دليل آخر وسلم دليل المجيب كان بانيا لا هادما ولكنا نقول اى
مقبولة لان العلة لا تتم حجة ما لم تسلم عن المعارضة الا يرى ان القران انما صار حجة عند
السلامة عن المعارضة فكانت اعتراضا صحيحا فهى نوعان معارضة فيها مناقضة
اعلم ان فى هذا القول امرين احدهما كونه معارضة فيها مناقضة والثانى تقديم
المعارضة وجعله اصلا اما الاول فلانه ذو حظ من كل واحد منهما فان فيه ابداء
علة اخرى وهذا خاصية المعارضة وفيه ابطال دليل المعلل ايضا وهذا
خاصية المناقضة واما الثانى وهو جعل المعارضة اصلا فان المعارضة قصدية

ولكان الفرع اصلا مخالفا للاصل المراد بالفرع الدم وبالاصل البول ره

قصدية لان المعترض نفى المناقضة عن العلل المؤثرة بقوله لانها لا تحتمل المناقضة
فصار الكلام فى المعارضة قصدا وفى المناقضة ضمنا فان قلت هذا النوع
من المعارضة باطل لاستلزامه اجتماع النقيضين وهما تسليم الدليل وعدم تسليمه
قلت لا نم ان المعارضة تسليم الدليل مطلقا ولهذا يقول السائل فى المناظرة
وليلك وان دل على المدعى ولم يقل وليلك وان صح فيكون تسليم الدليل فيها
باعتبار الظاهر لا حقيقة ولان الجهة مختلفة لان المعارضة بجهة ابداء علة السائل
والمناقضة بجهة ابطال علة المعلل وفى هذا الجواب جواب عما يقال ان المعترض
نفى المناقضة عن العلل المؤثرة ثم اثبتها بقوله معارضة فيها مناقضة لان
المناقضة المنفية هى المناقضة من كل وجه والمثبتة ليست كذلك لانها ضمنية
وهى القلب وهو فى اللغة على معنيين احدهما جعل اعلى الشئ اسفله كقلب القصعة
والثانى جعل ظاهر الشئ باطنا كقلب الجراب وهو نوعان احدهما قلب
العلة حكما والحكم علة وهذا مأخوذ من المعنى الاول لان العلة اعلى من الحكم لكونها
اصلا والحكم اسفل لكونه تبعا وهذا القلب انما يصح اذا علل المستدل بالحكم بان
جعل حكما فى الاصل علة لحكم آخر فيه ثم عداه الى الفرع فاما ان علل بالوصف المحض
لا يحتمل القلب لعدم احتمال الوصف المحض ان يكون حكما شرعيا كقولهم اى
كقول اصحاب الشافعى فى ان الاسلام ليس من شرائط الاحصان لان الكفار
جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين لان الجلد المائة غاية حد البكر
والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب فى البكر غايته وجب فى الثيب غايته
لان النعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليها افحش فاذا وجب فى البكر المائة وجب
فى الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا الرجم فان الشرع ما اوجب فوق
جلد المائة الا الرجم فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم يعنى
لا نم ان جلد البكر علة لرجم الثيب بل رجم الثيب علة لجلد البكر فيبطل قياسهم
لانه انما يصح اذا كان مثل علة الاصل موجودا فى الفرع وبعد الانقلاب
لم يبق علة المجيب فى الاصل علة فهذه معارضة صورة ولكن فيها معنى المناقضة
حيث جعل العلة حكما والمخلص منه اى من القلب ليس المراد انه اذا ورد يدفعه

ابرالمعارضة فيها مناقضة

اى فى المعارضة اى فى المناقضة

يعنى لو زنى الذمى الحر الثيب يرجم عندهم عزبر

فصار ههنا مبطلا لعلة المعلل باعتبار ان ما جعله اصلا صار فرعا وما جعله فرعا صار اصلا اما بيان المعارضة فيه فانه يدل الآن على خلاف ما يدل عليه عند الخصم واما المناقضة فلان العلة لما انقلبت حكما بطل دليل المجيب

الوار

بهذا الطريق بل معناه اذا اراد ان لا يرد عليه هذا القلب طريقه ان يخرج الكلام
مخرج الاستدلال لا يعني بذكر الطريق الاستدلال لا بطريق التعليل فانه يمكن ان
بان يجعل احدهما دليلا على الآخر لا بطريق التعليل صح
يكون الشيء دليلا على شيء وذلك الشيء يكون دليلا عليه كالنار
مع الدخان لان الدليل ليس بمثبت بل هو مظهر فجاز ان يكون كل منهما مظهرا
للاخر كقولنا الصوم عبادة يلزم بالنذر فيلزم بالشروع فانا نستدل بثبوت
اي الشروع
احد الحكمين على الآخر لمساواة بينهما من حيث ان كلا منهما تحصيل قربة على وجه
اي كونه لازما بالنذر والشروع
يكون المضي فيهما لازما بخلاف ما علل به الشافعي فانه لا مساواة بين الجلد
المخلص
والرجم لان الرجم عقوبة غليظة والجلد لا والرجم له شروط ليست للجلد وهذا
اصل
انما يصح اذا ثبت ان الشيئين متساويان كالتوأمين فانه يثبت حرية الاصل
لاحدهما بثبوتها في الآخر وكذا الرق والنسب والثاني اي النوع الثاني قلب
الوصف شاهدا على الخصم بتحصيل السائل وصف المعلل شاهدا له بعد ان يكون
شاهدا له اي للخصم مأخوذ من قلب الجراب فان ظهر الوصف اليك حين
كان شاهدا عليك ووجهه الى خصمك فصار وجهه اليك حيث صار
شاهدا لك فظهره الى خصمك حيث صار شاهدا على خصمك وهذا
النوع معارضة من حيث انه تعليل بوصف يوجب خلاف ما اوجبه المعلل
وفيها مناقضة لان المطلوب هو الحكم والوصف الذي يشهد بثبوته من وجه
وبانتفائه من وجه آخر يكون مناقضا لنفسه كالشاهد الذي يشهد لاحد
الخصمين على الآخر في حادثة ثم يشهد للخصم الآخر عليه في حق تلك الحادثة
فانه تناقض كلامه كقولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الا
بتعيين النية كصوم القضاء فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين
النية بعد تعينه كصوم القضاء لكنه اي صوم القضاء انما يتعين بالشروع وهنا
التعيين
تعين قبله هذا استدراك لبيان الفرق بين التعيين في صوم رمضان و
في صوم القضاء لان المصنف لما قال استغنى عن تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء
بينهما
ربما وقع في قلب السامع انه لا فرق بينهما فاستدرك بهذا فقال لكن
فرق حاصله انه صار حال ما قبل الشروع في صوم رمضان وحال ما بعد الشروع

فيكون الخصم عين المعلل ع

قوله فان ظهر الوصف اليك اه المخاطب للسائل ودون المعلل عزمي

الشروع في صوم القضاء سواء من حيث ان التعيين حاصل في الحالين فبعد التعيين
في المقيس عليه وهو صوم القضاء لا يحتاج الى التعيين مرة اخرى فكذا في المقيس وهو
المعترضة
صوم رمضان لا يحتاج الى النية بعد تعينه اعلم ان تجويز الاعتراض على العلل
ممن يمنع الاعتراض عليها بالمناقضة وفساد الوضع مشكل لان العلة بعد ما ثبت
تأثيرها بدليل محتج عليه لا يحتمل القلب حقيقة كما لا يحتمل المناقضة وفساد الوضع
ولو ورد صورة القلب تدفع ببيان التأثير كما تدفع المناقضة وانما يرد
القلب على العلل الطردية حقيقة يؤيده ما ذكر صدر الاسلام ان القلب الاول
يرد على كل طرد جعل الحكم فيه علة والقلب الثاني يجيء على كل طرد ما لم يظهر التأثير وقد
تقلب العلة من وجه آخر غير الوجهين المذكورين وهو ضعيف اي فاسد
كقولهم اي قول اصحاب الشافعي في ان الشروع في النوافل لا يوجب اتمام ما شرع فيه
ولا قضائه لو افسده هذه اي النافلة عبادة لا يمضي في فسادها اي لا يجب اتمامها
اذا فسدت احترز بهذا القيد عن الحج لان الحج اذا فسد يجب المضي فيه فلا تلزم
بالشروع كالوضوء فانه لما لم يمض في فساده لم يلزم بالشروع فيقال لهم لما كان
النفل
كذلك اي النفل كالوضوء في عدم الامضاء وجب ان يستوي فيه اي في
عمل النذر والشروع كما استوى عملهما في الوضوء حتى لا يلزم الوضوء بهما باعتبار
انه لا يمضي في فساده وحاصله انه لو كان عدم وجوب المضي في الفاسد علة
لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالشروع كما في الوضوء فانه لا
والنذر
يمضي في فاسده ولا يجب بالشروع والنذر فيلزم استواء النذر والشروع في الصلوة
ولكن الصلوة تلزم بالنذر فينبغي ان تلزم بالشروع عملا بقضية الاستواء وقد
اختلف في هذا النوع من القلب فقيل انه صحيح لوجود حد القلب فيه اذ السائل
المستلزم
قد جعل الوصف المذكور بعد ما كان شاهدا عليه لنفسه فيما ادعاه من الحكم
للنذر
المخالف دعوى المستدل لانه لما ثبت الاستواء يلزم كون الشروع ملزما كما
المساواة
وقيل هو فاسد لان السائل لا جاء بحكم آخر ليس بمناقض لحكم المستدل وهو
المناقضة
لان المستدل لم ينف التسوية ليكون اثباتها مناقضا لمدعاه بطلت
اصل
التي هي شرط القلب فلا يكون قلبا ولان الاستواء بين النذر والشروع في الا

وهو الوضوء باعتبار عدم اللزوم بهما وفي الفرع وهو الصوم والصلوة باعتبار
اللزوم بهما فيختلفان والحكم هو المقصود من الاستواء لا نفس الاستواء
ومتى اختلف الاستواء بالنسبة الى الفرع والاصل بطل القياس لان شرطه ان
يتعدى حكم الاصل بعينه الى فرع هو نظيره ولم يوجد وتسمى هذا اي النوع من القلب
عكسا وهو رد الشيء وراءه على طريقه الاول مثاله قولنا ما يلزم بالنذر يلزم
بالشروع كالحج وعكسه الوضوء يعني ما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع كالوضوء
فعكس الحكم اذ في الاول كان في اللزوم في هذا كان في عدم اللزوم لاجل قلب
الوضوء الذي جعله علة في الطرد وهذا النوع من العكس يصلح للترجيح فان ما ينعكس
ويطرد يكون راجحا على ما يطرد ولا ينعكس لان الانعكاس يدل على زيادة تعلق
الحكم بالوصف اذ الطرد يجوز ان يكون اتفاقيا وبالعكس يقوى كون تعلق
الوصف علة فيصلح للترجيح والنوع الثاني من العكس ان يرد على خلاف سننه
اورده في هذا القسم اتباعا لفخر الاسلام والثاني اي النوع الثاني المعارضة الخالصة
اي المحضة التي ليس فيها معنى المناقضة وهي نوعان احدهما المعارضة في حكم الفرع
وهو صحيح سواء عارضه بضد ذلك الحكم بلا زيادة وهذا النوع خمسة اقسام
القسم الاول لم ذكره المصنف وهو ان يعارض السائل بما يخالف حكم المعلل
بان يذكر علة اخرى توجب خلاف حكمه من غير زيادة وتغيير فيه فيقع بايراد
الضد مقابلة محضة بلا تعرض لابطال علة الخصم وهذه المعارضة تجيء على كل
علة وهي ان يقول السائل للمعلل لبيك وان دل على مدعاك لكن عندنا
ما ينفيه مثاله ما اذا قال الشافعي المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه قياسا على
المغسول فنقول سلمنا ان القياس على المغسول يقتضي ذلك ولكن عندنا
ما ينفيه وهو ان مسح الرأس مسح في الوضوء فلا يسن تثليثه كالممسوحات او زيادة
هي تفسير هذا هو القسم الثاني مثاله قولنا انه ركن في الوضوء فلا يسن تثليثه
كالغسل فهذه المعارضة صحيحة لان الزيادة تفسير للحكم المتنازع فيه لان الخلاف
في التثليث بعد اكمال الفرض في محل الفرض وهو الاستيعاب وهذا النوع من
المعارضة هو النوع الثاني من نوعي القلب وهي معارضة صحيحة القياس

وجب المصير فيهما الى الترجيح لكن فيه زوال الولي لانها يصح بلا زيادة وهذه لا يصح
بدونها لكن ايراد فخر الاسلام ومن تبعه هذا النوع من المعارضة الخالصة مشكل
لان هذا النوع معارضة فيها مناقضة وما ذكره بعض الشروح انما اوردها
لانها معارضة قصدا وذاتا ومناقضة ضمنا لا يدفع هذا الاشكال لانه قيد
المعارضة بالخالصة ولم ار له جوابا شافيا او تغيير هذا هو القسم الثالث وهو
ان يعارضه بضد ذلك الحكم ولكن بضرب تغيير مثاله قولنا في اليتيمة لغير الاب
والجد ولاية تزويجها لانها صغيرة فيولى عليها نكاحا كالتي لها اب فقال اصحاب
الشافعي هذه صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة قياسا على المال فانه لا ولاية
للاخ على مال الصغيرة بالاتفاق وتعيين الاخ زيادة يوجب تغيير الحكم الاول
الذي وقع فيه النزاع في اثبات اصل الولاية على اليتيمة لا في تعيين الولي فنحن
اثبتنا اصل الولاية والخصم بهذه المعارضة نفى ولاية الاخ على التعيين وليس
ذلك نفيا لما هو المتنازع فيه فهذا الحكم غير الحكم الاول اذ المعين غير المطلق
فهذا التغيير يقتضي الخلل في المعارضة لكنها مستلزمة لنفي الحكم الاول وهو عدم
اثبات الولاية على الصغيرة لغير الاب والجد من الاولياء لانه اذا بطلت
ولاية الاخ بطلت ولاية غير الاخ بالاجماع لانه اقرب الناس اليها بعد الاب
والجد وبهذا اصح هذه المعارضة او فيه نفي لما لم يثبته الاول او اثبات لما لم ينفه
الاول هذا هو القسم الرابع وهو ان يعارضه في المحل المتنازع فيه بما لم يكن نفيا لما
اثبته المعلل او اثباتا لما نفاه بل يكون نفيا لما لم يثبته المعلل او اثباتا لما لم ينفه ولكن يكون
تحته معارضة لحكم المعلل بان يكون الحكم الثابت بها مستلزما لانتفاء الحكم الذي
اثبته المعلل فمن هذا الوجه يظهر وجه الصحة فيها مثاله قولنا ان الكافر يملك شراء
العبد المسلم لانه يملك بيعه فيملك شراءه كالمسلم فانه لما ملك بيعه ملك شراءه
فعارض اصحاب الشافعي فقالوا الكافر لما ملك بيعه وجب ان يستوي ابتداء
الملك وبقاؤه كالمسلم لكنه لا يملك القرار عليه شرعا بل يجبر على اخراجه عن ملكه
فكذلك لا يملك ابتداء ملكه هذه المعارضة اثبات ما لم ينفه المعلل لانه لم ينف
التسوية بين الابتداء والقرار وانما اثبت التسوية بين البيع والشراء فلم يتصل

بموضع النزاع فيكون فاسدة الا ان فيها شبهة الصحة من حيث انه ان يثبت حكمها
وهو استواء البقاء والابتداء ظهرت المفارقة بين البيع والشراء فصح البيع
دون الشراء لانه يوجب الملك ابتداء فينفصل موضع النزاع من هذا الوجه لكن الاتصال
لما لم يثبت الا بعد البناء باثبات التسوية بين الابتداء والبقاء وليس للسائل
البناء فرجحت جهة الفساد او في حكم غير الاول لكن فيه نفي الاول هذا هو القسم
الخامس وهو الذي لا يتعرض السائل لنفي الحكم الذي اثبته المعلل او اثبات ما نفاه
بل يعلل الحكم آخر في محل آخر بعلة اخرى لكن يكون في اثباته نفي الحكم الاول اذ لا يمكن
ثبوته مستلزما لانتفائه من حيث المعنى مثاله قول ابي ح في المرأة التي نعي اليها زوجها
اي اخبرت بموته فاعتدت فتزوجت بزوج آخر فجاءت بولد ثم حضر الزوج الاول
ان الولد للزوج الاول لانه صاحب فراش صحيح لقيام النكاح بينهما فان عارضه
الخصم بان الثاني صاحب فراش فاسد فيستوجب به النسب كما لو تزوج امرأة
بغير شهود فولدت يثبت النسب منه وان كان الفراش فاسدا كذا هذا
فهذه المعارضة في الظاهر فاسدة لاختلاف الحكم لان المستدل علل لاثبات النسب
من الاول والسائل علل لاثباته من الثاني فكان ينبغي ان يعلل لنفيه عن الاول ليتواردا
النفي والاثبات على حكم واحد الا ان فيها صحة من وجه لانه لو ثبت من الحاضر
لا ينتفي من الغائب لعدم تصور ثبوت النسب من شخصين فيحتاج الى الترجيح
فيقال ان للاول فراشا صحيحا وللثاني فاسدا والرجحان للصحيح فيعارضه الخصم بان
الثاني حاضر والماء ماؤه كما لو كان كل واحد من الفراشين فاسدا فكذا ههنا
فيظهر به فقه المسئلة وهو ان الملك والصحة احق بالاعتبار من الحضرة والماء كما
في فصل الزنا فان الملك للاول مع الحضرة والماء للثاني ولان الفاسد يوجب
الشبهة والصحيح يوجب الحقيقة وكانت الحقيقة اولى بالاعتبار من الشبهة فلا
يعارض الشبهة الحقيقة والثاني اي النوع الثاني من المعارضة الخالصة المعارضة
في علة الاصل اي المقيس عليه وهو ان يذكر السائل في المقيس عليه علة اخرى لا تكون
موجودة في الفرع ويسند الحكم اليها معارضا للمعلل في علته وذلك باطل سواء
كانت المعارضة بمعنى لا يتعدى يعني هذا النوع من المعارضة ثلثة اقسام الاول

امرأة بلغها وفاة زوجها فاعتدت فتزوجت بزوج آخر فولدت ولدا ثم جاء الزوج الاول حيا كان ابو ح يقول الولد للاول ثم رجع وقال الولد للثاني وعليه الفتوى فاضيخان

والتفاوت بين النوع الرابع والخامس ظاهر وذلك لانه في الرابع يعارضه بحكم آخر في ذلك المحل باثبات ما لم ينفه الاول وفي الخامس يعارضه باثبات ما اثبته الاول
تيسير

الاول ان يأتي السائل بعلة لا تتعدى عن المقيس عليه مثاله اذا علل المجيب في بيع
الحديد بالحديد بانه موزون قوبل بجنسه فلا يجوز بيعه متفاضلا كالذهب والفضة
فيعارضه السائل بان العلة في الاصل الثمنية وانها عدمت في الفرع وهو الحديد
فلا يثبت فيه الحرمة او يتعدى الى مجمع عليه هذا هو القسم الثاني مثاله ما لو علل
في حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلا بالكيل والجنس كالحنطة والشعير ويعارض
السائل بان المعنى في الاصل ليس ما ذكرت بل المعنى هو الاقتيات والادخار
وقد فقد في الفرع فهذا معنى يتعدى الى فرع مجمع عليه وهو الارز والدخن او مختلف
فيه وهو المعارضة بعلة تتعدى الى فرع مختلف فيه هذا هو القسم الثالث مثاله ما لو
عارض السائل في هذه المسئلة ايضا بان يقول المعنى في الاصل هو الطعم لا ما ذكرت
ولم يوجد في الفرع وهذا معنى يتعدى الى فرع مختلف فيه وهو الفواكه وما دون
الكيل وهذه الاقسام باطلة لان الوصف الذي يدعيه السائل متعديا كان
او غير متعد لا ينافي الوصف الذي يدعيه المجيب لان الحكم يثبت بعلل مختلفة ثم
ذلك الوصف ان لم يكن متعديا ففساده ظاهر لان المقصود من التعليل التعدية
واذا بطل التعليل بطل المعارضة وان كان متعديا كان المعارضة فاسدة ايضا
سواء كان التعدي الى فرع مجمع عليه او مختلف فيه لعدم اتصال هذه المعارضة
بموضع النزاع الا من حيث انه تنعدم تلك العلة في هذه المواضع وقد يثبت ان
عدم العلة لا يوجب عدم الحكم لان الحكم يثبت بعلل شتى ولا يصلح وليلا عند عدم
حجة اخرى فكيف يصلح دليلا عند معا بلا حجة وكل كلام صحيح في الاصل اي في نفسه
واصل وضعه بان يكون في الحقيقة منعا للعلة المؤثرة يذكر على سبيل المفارقة
اي يذكره اهل الطرد على وجه الفرق ولا يقبل منهم لان الجدلي يمنع توجيهه فيذكره
على سبيل الممانعة فيقبل منا لان الجدلي لا يتمكن من رده فيكون مقبولا لان
الممانعة اساس المناظرة اذ السائل منكر فسبيله الانكار ورد الدعوى اعلم
ان المعارضة في علة المقيس عليه تسمى بالمفارقة لانه فرق بين الاصل والفرع فيما
هو مناط الحكم وهو من الاسولة الفاسدة وعند البعض يكون صحيحا لكن الاولى
ان يذكر السائل كلامه بطريق المنع لانه اذا شرع في الفرق يلزم الدليل عليه فربما

اي لا يصلح عدم العلة دليلا على عدم الحكم
عمرتا

يكون ملزما بالعجز عن اقامة الدليل اما اذا منع يكون العهدة على المجيب ويكون
السائل في استراحة كقول الشافعي في اعتاق الراهن العبد المرهون انه لا ينفذ
اعتاقه لان الاعتاق تصرف من الراهن يلاقي حق المرتهن فكان باطلا كالبيع وقال
السائل من اهل الطرد ليس الاعتاق كالبيع لان البيع يحتمل الفسخ والعتق لا يحتمله
فلا يصح القياس وهذا الفرق في الحقيقة هو المعارضة في علة الاصل لان حاصله
ان علة عدم النفاذ في البيع هو كونه محتملا للفسخ بعد وقوعه وهذا الفرق صحيح في نفسه
لكنه غير مسموع لكونه واردا على سبيل الفرق وهو غير مقبول منه لانه لا ولاية
للسائل في الفرق وطريق ايراده على سبيل الممانعة ان تقول لا نسلم وجود (اي الحكم التعدية)
بلا تغيير في المتنازع فيه لان حكم الاصل هو البيع التوقف على اجازة المرتهن
فيما يجوز فسخه لا الابطال وثبت في المقيس وهو الاعتاق تبطل اصلا بالا لا يجوز
فسخه بعد ثبوته لان العبد والمولى لو ارادا فسخ الاعتاق بعد وقوعه لا ينفسخ
حتى لو اجاز المرتهن لا ينفذ اعتاقه فكيف يصح قياسك وهذا تغيير لحكم الاصل
لان الابطال من الاصل غير الانعقاد على وجه التوقف واذا قامت المعارضة
هذا شروع في بيان دفع المعارضة بعد تحققها يعني اذا تحققت المعارضة بان لم
تدفع بشيء من الاعتراضات المذكورة من الممانعة والقلب وغيرهما كان السبيل
فيه اي في دفعها الترجيح لان الجمع بين الاثبات والنفي في حالة واحدة في
محل واحد محال فاذا لم يتأت للمجيب الترجيح صار منقطعا وان رجح علته فللسائل
ان يعارضه بترجيح علته اعلم ان الترجيح انما يقع في الدلائل الظنية واما في (الدلائل)
القطعية فلا سبيل الى الترجيح بل المتأخر ناسخ فان لم يعرف تاريخه وجب المصير الى
دليل آخر او التوقف وهو عبارة عن فضل احد المثلين على الآخر قيل في هذه (العبارة)
تسامح لان ما ذكره معنى الرجحان لا الترجيح (اي الترجيح) واجيب عنه بان المضاف محذوف
تقديره وهو عبارة عن بيان فضل احد المثلين على الآخر ويمكن ان يجاب
عنه بان يقال هو قوله عبارة من جملة التعريف ومعنى العبارة الكشف والاظهار
فيكون معنى الترجيح اظهار فضل احد المثلين (تبيانا جر) على الآخر وصفا يعني لا يكون الشيء الذي
وقع به الترجيح دليلا بنفسه بل يكون وصفا للاثبات غير قائم بنفسه لان الشيء انما

فيه تسامح لان كون الضمير ايهام التعريف
ليس له وجه صحة عزمي

انما يتقوى بصفة توجد في ذاته كما اذا كان احد النصين ظاهرا والآخر
نصا واما انضمام الشيء المستبد الى مثله لا يفيد في ذاته حالا وامرا لم يكن
فيه يؤيده عدم ترجيح شهادة اربعة على شهادة (اي المتنقل) شاهدين وقال بعض اصحاب
الشافعي يترجح بكثرة الادلة لان الدليلين تعارضا فبقي الآخر سالما عن المعارض
فيصح الاحتجاج به والمختار انه لا يترجح لان كل واحد معارض للدليل الذي يوجب
الحكم على خلافه فيثبت فيما تحمل التعارض حتى لا يترجح نتيجة قوله وصفا القياس
على قياس آخر يعارضه بقياس آخر ينضم اليه وكذا الحديث يعني لا يترجح بانضمام
حديث آخر اليه ولا بالقياس والكتاب يعني لا يترجح آية منه بانضمام
آية اخرى اليها ولا بالحديث والقياس وانما يترجح بقوة فيه وكذا صاحب
الجراحات لا يترجح على صاحب جراحة حتى ان جرح رجل رجلا جراحة واحدة
صالحة للقتل وجرحه آخر جراحات خطأ كل واحدة منها صالحة للقتل فمات
المجروح لا يترجح صاحب الجراحات حتى يكون الدية على عاقلتهما نصفين لان
كل جراحة منها علة معارضة لجراحة صاحب الواحدة فلا يكون جراحة صفة
لجراحة اخرى لتقويها بخلاف ما اذا كان جراحة احدهما اقوى في التأثير
كما اذا قطع احدهما يد رجل والآخر حز رقبته فمات فالقاتل هو الحاز لكونه
فعلا اقوى في التأثير لان الحياة غير متصورة مع حز الرقبة كذا قيل وفيه بحث
لانه ذكر في فصل المعارضة ان حكم التعارض بين الآيتين العدول الى السنة
وبين السنتين العدول الى قول الصحابي وعلى هذا اذا تعارض آيتان
ثم عدل الى السنة ووجد فيها حديث يوافق احدى الآيتين وعمل به
يكون ترجيحا للآية التي توافقها اذ لا وجه لجواز العمل به الا هذا ولان الآية
كما تعارض الآية التي توافق الحديث تعارض الحديث وكذا اذا تعارض
سنتان ثم عدل الى القياس ووجد قياس آخر موافق لاحد الحديثين وعمل به يكون
ترجيحا للحديث الذي وافق القياس به وهذا يدل على ترجيح الكتاب بالحديث
وهو مناف لما ذكر ان الكتاب لا يترجح بالحديث ولا الحديث بالقياس
وكذا اي كما قلنا بمساواة صاحب الجراحة صاحب الجراحات قلنا الشفيعان

في الشقص اي في الجزء الشائع المبيع بسهمين اي بسبب ملك سهمين و[illegible]
سواء اي تساويا في استحقاق الشفعة ولا يترجح احدهما على الآخر
بكثرة نصيبه الذي به صار شفيعا صورتها دار مشتركة بين ثلاثة لاحدهم
سدسها وللآخر نصفها وللثالث ثلثها فباع صاحب النصف مثلا نصيبه وطلب
الآخران الشفعة يكون المبيع بينهما نصفين بالشفعة وعند الشافعي يقضي بالشقص
المبيع اثلاثا لان الشفعة من مرافق الملك فيكون مقسوما على قدر الملك
القدر وانما وضع المسئلة في الشقص شائع وان كان حكم الجوار عندنا كذلك
ليتأتى خلاف الشافعي لانه لا يقول بالشفعة بالجوار وما يقع به الترجيح اربعة بقوة الاثر لان المعنى الذي
صار الوصف به حجة هو الاثر فمهما كان الاثر اقوى كان الاحتجاج به اولى
كالاستحسان في معارضة القياس والاثر في الاستحسان اقوى كما بينا
في مسئلة سؤر سباع الطير فيرجح على القياس فان قلت لو صح الترجيح بقوة الاثر
لزم ان يرجح الشهادة بزيادة العدالة بان يكون بعض الشهود اعدل
من بعض عند التعارض قلنا العدالة ليست بعلة بل شرط لترجيح جانب الصدق
ولئن سلمنا انها علة فلا نسلم انها تختلف بالزيادة والنقصان لانها عبارة
عن الانزجار عن المحرمات ولئن سلم انها اي العدالة تختلف باختلاف الاشخاص
لكن الاطلاع على حقيقة الفضل متعذر فربما يظن الانسان انه اعدل وهو في
الحقيقة ادنى من الذي يظن انه دونه فلا يمكن الترجيح به وتأثير الوصف
ليس كذلك لانه امر ظاهر ثابت بالدليل فيمكن الاطلاع على زيادة التأثير
باعتبار قوة دليله وبقوة ثباته اي ثبات الوصف على الحكم المشهود به
اي الحكم الذي يشهد الوصف بثبوته وانما جعل مشهودا به لان الوصف في
الحقيقة شاهد بثبوته لا مثبت لان المثبت هو الله والمراد به ان يكون
وصف احد القياسين الزم للحكم المتعلق به من وصف القياس الآخر كقولنا في
صوم رمضان اي في الاستدلال على عدم وجوب تعيين نية صوم رمضان
انه متعين فلا يجب تعيينه اولى من قولهم صوم فرض يعني انه صوم فرض فيجب
تعيين نيته كالقضاء لان هذا اي التعليل بوصف الفرضية لايجاب التعيين

الاستحسان والمراد بالقياس القياس الجلي الذي يسبق الى الافهام [illegible]

التعيين مخصوص في الصوم دون سائر المواضع بخلاف التعيين المراد منه التعيين
اطلاقا لاسم السبب على المسبب فقد تعدى الى الودايع يعني اداء الوديعة
الى المالك يخرج عن العهدة باي جهة رده ولا يشترط تعيين الدفع للوديعة
والمغصوب اي في رد المغصوب ورد المبيع الفاسد حتى لو وهبه او باعه
من المالك او تصدق عليه وسلم اليه وقع عن الجهة المستحقة بتعيين الشارع
سواء علم به صاحب الحق او لم يعلم ولا يحتمل الرد بجهة اخرى لانه غير قابل لها
فثبت ان التعليل بوصف ليس بمخصوص بالصوم اولى فيكون ثباته على هذا
الحكم اقوى واكثر من صفة الفرضية على وجوب التعيين فان قلت انهم جعلوا
العلة الصوم الفرض لا مطلق الفرضية فلا يرد سائر الفرائض من رد الودايع
وغيرها نقضا عليهم اجيب بان ايراد رد الودايع وغيره ليس بايراد نقض
عليهم ولكنه بيان ان الفرضية ان سلم انها مؤثرة في وجوب التعيين في
الصوم فليست بمؤثرة في غيره ووصف التعين مؤثر في عدم وجوب التعيين
على الاطلاق فيكون اثبت والزم للحكم فيكون اعتباره اولى وفيه بحث لانه
على تقدير ان يكون علة الخصم الصوم الفرض لا مطلق الفرضية لا يناسب ايراد هذا الا
في هذا المقام لان المقصود بيان ان علتنا اثبت والزم من علة الخصم ومتى
كان علة الخصم الصوم الفرض لا يحصل هذا المقصود ببيان ان علتنا وهو التعيين
اثبت والزم من مطلق الفرضية وبكثرة اصوله يعني ان يشهد لاحد الوصفين
اصلان او اصول فيترجح على الوصف الذي لم يشهد له اي الوصف الا اصل واحد كقولنا
في مسح الرأس انه مسح فلا يسن تكراره كمسح الخف والتيمم ومسح الجبيرة وهو اولى
من قول اصحاب الشافعي انه ركن فيسن تكراره كالغسل ولما شهد لوصف
الخصم وهو الركنية اصل واحد وهو الغسل وشهد بصحة وصفنا اصول فيرجح وصفنا
زعم بعض اصحاب الشافعي ان كثرة الاصول في القياس بمنزلة كثرة الرواة
في الخبر والخبر لا يترجح بكثرة الرواة على ما مر بيانه فكذا هذا وعند الجمهور هو صحيح
لان الحجة هي الوصف المؤثر الا اصل لكن كثرة الاصول توجب زيادة تأكيد
ولزوم الحكم بذلك الوصف من وجه آخر فيحدث بها قوة في نفس الوصف

اي مسح الخف والتيمم ومسح الجبيرة

اي الترجيح بكثرة الرواة

فيصلح للترجيح وهو من جنس الاشتهار في السنن فان كثرة الرواة ليست بحجة
بل الخبر هو الحجة ولكن يحدث بكثرة الرواة قوة وزيادة اتصال في نفس الخبر
فيصير مشهورا او متواترا والحاصل ان الاقسام الثلثة راجعة الى معنى واحد وهو
ان الترجيح بقوة التأثير بالنظر الى نفس الوصف والترجيح بالثبات بالنظر الى الحكم
والترجيح بكثرة الاصول بالنظر الى الاصل وبالعدم عند العدم وهو العكس
هذا هو القسم الرابع من اقسام ما يقع به الترجيح يعني ان الوصف اذا كان مطردا
او منعكسا بحيث اذا وجد الوصف وجد الحكم واذا عدم عدم الحكم كان راجحا
على الذي اطرد ولم ينعكس قيل لا يصلح ان يكون هذا مرجحا لان عدم العلة
لا يوجب عدم الحكم ولا وجوده لانه ليس بشيء والمختار انه يصلح للترجيح لان
عدم الحكم عند عدم الوصف الذي جعل علة يدل على اختصاص الحكم به وتأكد
تعلقه به فيصلح مرجحا لكنه ترجيح ضعيف لاستلزامه اضافة الرجحان الى العدم
ولا اعتبار للعدم عند عدم الوصف اي الترجيح لان الحكم يثبت بعلل شتى فيظهر ثمرته
عند المعارضة مثاله قولنا في مسح الرأس انه مسح في الوضوء فلا يسن تكراره
فانه يترجح على قولهم انه ركن فيه فيسن تثليثه لان ما قلنا ينعكس بما ليس بمسح كغسل
الوجه واليد يسن تكراره وما قالوا لا ينعكس فان المضمضة تكرر وليست
بركن اعلم ان المصنف لو قال قوة الاثر وقوة ثباته وكثرة الاصول والعدم
عند العدم بدون الباء لكان اولى لانه جعل المقسم ما به يقع الترجيح وما
يقع به الترجيح يقع بهذه الامور وعلى ما ذكره يصير التقدير الترجيح بكذا
وذلك ليس من اقسام ما به يقع الترجيح بل من اقسام الترجيح ولكنه يعلم منه
المقصود ولهذا لم يبال به واذا تعارض ضربا الترجيح هذا بيان المخلص عند
تعارض نوعين من الترجيح كان الرجحان الحاصل بالذات اي بما هو في
الذات احق منه في الحال اي اولى بالاعتبار من الرجحان الحاصل بما هو
في الحال لان الحال قائمة بالذات تابعة له في الوجود ولان الذات سابق
زمانا او رتبة من الحال لان الحال قائم بها فله حكم العدم في حق نفسه فينقطع حق
المالك بالطبخ والشي هذا تفريع على ما ذكر من الاصل لان الصنعة قائمة

لعدم صحة قولنا كل ما ليس بركن لا يسن تكراره فان المضمضة يسن تكرارها وليس بركن رح

وهو ان الرجحان باعتبار الذات مقدم على الرجحان باعتبار الحال رح

قائمة بذاتها من كل وجه لبقائها على الوجه الذي حدث من غير تغيير والعين
هالكة من وجه وحق المالك في العين ثابت من وجه دون وجه لانه هالك من وجه
لتبدل الاسم وتبدل الاسم ليس تبدل المسمى لانه بالطبخ والشي يصير العين
مستهلكة فرجحنا الصنعة لكونها موجودة من كل وجه وقال الشافعي صاحب
الاصل اي المالك احق لان الصنعة قائمة بالمصنوع لانها لا تقوم بنفسها
لكونها عرضا تابعة له والجواب ان ما ذكره يرجع الى الحال والرجحان من حيث
الوجود اولى والترجيح بغلبة الاشباه لما ذكر المصنف المعاني التي يصح بها الترجيح
اشار الى معان رجح بها بعضهم وهي اربعة الاول الترجيح بما يصلح علة
بانفراده كما ذكرنا في اول فصل الترجيح الثاني الترجيح بغلبة الاشباه وهو ان
يكون للفرع باحد الاصلين شبه من وجه وبالاصل الاخر الذي يخالف
الاصل الاول شبه من وجهين وهو صحيح عند الشافعي وباطل عندنا لان
كل وصف على حدة علة صالحة للجمع بين الاصل والفرع اي الترجيح بغلبة الاشباه فيتحقق اقيسة متعددة
فيكون الترجيح بها ترجيح القياس بالقياس وقد عرفت بطلانه عند بيان
بطلان الترجيح بكثرة الادلة مثاله قولهم ان الاخ يشبه الولد والوالد من
حيث المحرمية ويشبه ابن العم من وجوه وهي جواز اعطاء زكوته وجواز نكاح
حليلته وقبول الشهادة له فيكون الحاقه بابن العم اولى فلا يعتق اذا ملكه
وبالعموم اي الثالث الترجيح بعموم الوصف بان يكون اشمل مثل ترجيح اصحاب
الشافعي التعليل بوصف الطعم في الاشياء الاربعة على التعليل بالكيل مع
الجنس لان وصف الطعم يعم القليل وهو الحفنة والكثير وهو المكيل و
التعليل بالكيل لا يتناول الا الكثير وهذا باطل عندنا لان التعليل بعلة قاصرة
جائز عنده فبطل الترجيح بالعموم الذي هو زيادة التعدي ولو كان العموم مقصودا
لترجحت المتعدية بعمومها على القاصرة ولم يترجح عندهم ولان الوصف فرع النص
لكونه مستنبطا منه والنص الخاص والعام سواء عندنا وعنده الخاص مرجح على العام
فكيف صار العام احق من الخاص وقلة الاوصاف فاسد هذا هو القسم الرابع
مثل ترجيح بعض اصحاب الشافعي وصف الطعم على الكيل والجنس لوحدته لان

وجريان القصاص من الطرفين بخلاف الولد مع الوالد فانه لا يجري
القصاص من الطرفين بل من طرف احد وهو قتل الولد والده
فاما قتل الوالد ولده فلا يوجب القصاص فكان هذا اولى
منه

علة ذات وصف لكونها منضبطة اكثر تاثيرا من ذات وصفين وهذا فاسد
عندنا لان ثبوت الحكم بالعلة فرع لثبوته بالنص في النص الموجز لا يترجح على المطول
فكذا العلة بل الاعتبار فيه للتاثير لا للقلة والكثرة اعلم ان الاصوليين
ذكروا في التراجيح الصحيحة والفاسدة وجوها كثيرة الا ان المصنف اقتصر على
الاربعة في الصحيح وفي الفاسدة ايضا لانها هي المتداولة بين اهل النظر في زمانه لان
ما سواها من الوجوه الصحيحة يندرج فيها اذ امعن النظر اليها وكذا في الفاسدة
فاذا ثبت دفع العلل بما ذكرنا اي بنوع من انواع الدفع كانت غايته
اي ثمرته ان يلجئ المعلل الى الانتقال وهو على اربعة اقسام اما ان ينتقل
من علة الى علة اخرى لاثبات العلة الاولى وهذا من الانتقال انما يتحقق اذا
كان الدفع بالممانعة بان يعلل المعلل بوصف غير مسلم علّيته عند السائل كما
قيل في الصبي المودع اذا استهلك الوديعة انه لا يضمن لانه مسلط على
الاستهلاك فقال السائل لا نسلم انه مسلط فانتقل المعلل الى علة اخرى ليثبت
بها كون ايداعه عند الصبي تسليطا له على الاستهلاك او ينتقل من حكم الى
حكم اخر بالعلة الاولى مثاله ما اذا علل في جواز اعتاق المكاتب الذي لم يؤد
شيئا من بدل الكتابة عن كفارة اليمين بان الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ
بالاقالة او بعجز المكاتب عن الاداء فلا يمنع الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط
الخيار فانه لا يمنع الصرف الى الكفارة بالاجماع فان قال الخصم انا قائل
بموجبه فعندي عقد الكتابة لا يمنع الصرف الى الكفارة ولكن المانع نقصان تمكن
في الرق بسبب هذا العقد لان العتق مستحق للعبد بسبب الكتابة قبل الخصم
هذا العقد لا يوجب نقصانا مانعا من الصرف اذ لو تمكن النقصان لما جاز فسخه
لان نقصانه انما يثبت بثبوت الحرية بوجه والحرية الثابتة بوجه لا تحتمل
الفسخ فهذا اثبات الحكم الثاني بالعلة الاولى ايضا فكان هذا انه كما ع
نفعه المعلل حيث علل على وجه امكنه اثبات حكم اخر بتلك العلة المسلمة بالاجماع
فان قال الخصم نسلم انه لا يوجب نقصانا في الرق ولكن فيه مانع اخر وهو
صيرورته كالزائل عن ملك المولى قلنا المبيع بشرط الخيار زائل عن ملكه بوجه

ما ان يقول مثل ليس الصبي اهلا للحفظ وايداع المال الى من ليس
اهلا للحفظ تسليط على اهلاكه عزمي

بان يقول اشتباه عن فحوى قوله عن كفارة اليمين متعلقة
بالاعتاق عزمي

بوجه ولهذا لو مات من له الخيار لزم البيع ثم انه لا يمنع الصرف الى الكفارة
لكونه محتملا للفسخ فكذا الكتابة او ينتقل الى حكم اخر وعلة اخرى بان تعذر
اثبات الحكم بالعلة الاولى فاراد اثباته بعلة اخرى كما في الصورة المذكورة
لما قال السائل عندي هذا العقد لا يمنع ولكن المانع نقصان الرق
على الوصف اخر فقال لانه عقد معاملة يحتمل الفسخ فوجب ان لا يوجب
نقصانا في الرق وهذا جائز لانه انما ضمن بتعليله اثبات الحكم الذي زعم
ان خصمه ينازعه فيه فان اظهر الخصم فيه الموافقة واراد ان يثبت حكما اخر
مساويا للحكم الاول جاز له ان يثبته بعلة اخرى ولكن مثل هذا التعليل الذي
يحتاج فيه الى الانتقال الى علة اخرى وحكم اخر لا يخلو عن ضرب غفلة حيث لم
يعرف المعلل موضع الخلاف في ابتداء تعليله او ينتقل من علة الى علة اخرى
لا لاثبات الحكم الاول الا لاثبات العلة الاولى وهذه الوجوه صحيحة
الا الرابع لان مثل هذا الانتقال يعد انقطاعا لان مجالس المناظرة لم
تعقد الا لابانة الحق وانما يحصل الابانة اذا كان الدليل متناهيا ولو جوزنا
هذا الانتقال ولم يجعل انقطاعا لطال المجلس المناظرة من غير حصول المقصود
الا يرى انه اذا لزمه النقض فانه يعد انقطاعا ولا يصح من المعلل دراج
وصف زائد يحصل به الاحتراز عن النقض فلان لا يصح هذا التعليل ابتداء
كان اولى ومحاجة الخليل عم مع اللعين وهو نمرود بن كنعان بقوله
ربي الذي يحيي ويميت وعارضه اللعين بقوله انا احيي واميت انتقل الى
حجة اخرى لاثبات الحكم الاول ليست من هذا القبيل لان الحجة الاولى التي
ذكرناها كانت لازمة على اللعين لانه عم اراد بقوله يحيي ويميت حقيقة
الاحياء والاماتة ومعارضة اللعين به باطل وهو اطلاق احد المسجونين
وقتل الاخر وليس في ذلك من الاحياء والاماتة في شيء فكان اللعين محجوجا بتلك
الحجة الا ان القوم لما كانوا اصحاب الظواهر وكانوا لا يتاملون في المعاني
فخاف الخليل عم الاشتباه والالتباس عليهم فضم الى الحجة الاولى حجة ظاهرة
لا يكاد يقع فيها الاشتباه وهذا معنى قولنا الا انه انتقل دفعا للاشتباه فصل

جملة ما ثبت بالحج التي سبق ذكرها شيئان الاحكام من الحل والحرمة والوجوب
والفرض وغيرها وما يتعلق به الاحكام من السبب والعلة وغيرهما فان تحقق
الاحكام يتعلق بها الحق هذا الفصل بباب القياس لان القياس لا يعرف
الا به وكان القياس ان يقدم على القياس لانه وسيلة والوسيلة متقدمة
على المقاصد الا ان القياس اصل من اصول الشرع فوجب وصله بالحج المتقدمة
اما الاحكام فاربعة حقوق الله تعالى خالصة قيل انه تمييز والظاهر انه
حال لان التمييز في المشتق ضعيف والمراد من حقوق الله له ما يتعلق به النفع
العام كحرمة البيت فان نفعه عام وهو اتخاذهم اياه قبلة وكحرمة الزنا
فان نفعه عام وهو سلامة انسابهم وانما نسب الى الله تعظيما لانه تعالى
تعالى عن ان ينتفع بشئ فلا يجوز ان يكون شئ حقا له بهذا الوجه ولا يجوز
ان يكون حقا له بجهة التخليق لان الكل سواء في ذلك وحقوق العباد اي الانتفاع
خالصة وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولهذا يباح ماله
باباحة المالك ولا يباح الزنا باباحة المراة وما اجتمعا فيه وحق الله تعالى
غالب كحد القذف وفيه حق الله لانه شرع زاجرا وحق العبد لان فيه دفع
العار الزنا عن المقذوف وحق الله غالب فيه حتى لا يجري فيه ارث ولا يسقط
بالعفو وما اجتمعا فيه وحق العبد غالب كالقصاص فان فيه حق الله تعالى
وهو اخلاء العالم عن الفساد وحق العبد لوقوع الجناية على نفسه وهو غالب
لجريان الارث وصحة الاعتياض عنه بالمال ~~عنه بالمال~~ بالصلح وصحة العفو
وحقوق الله ثمانية انواع ثبت بالاستقراء عبادات خالصة كالايمان
وفروعه كالصلوة والزكوة وغيرهما من الفرائض وانما كانت فروعا للايمان
لانها لا تصح بدونه وهو يصح بدونها وهي اي العبادات الخالصة انواع
ثلثة اصول ولواحق وزوايد اما الايمان ~~الايمان~~ فتصديق اصل الحكم
لا يقبل السقوط والاقرار ملحق بالتصديق لانه يعبر عما في الضمير والزوايد في الايمان
تكرار الشهادة مرة بعد اخرى والاصل في الفروع الصلوة وهي عماد الدين
ثم الزكوة المترتبة لنعمة المال مع نعمة البدن اصل لان المال وقاية له ثم الصوم

مطلب حقوق الله وحقوق العباد

الصوم لانه شرع لقهر النفس قيل لصيرورته الا بواسطة وهي دون الواسطة في
الزكوة لان النفس تميل الى الشهوات وهي صفة قبح فيها ولا قبح في صفة الفقر فكانت
اقوى في كونها واسطة ثم بعده الحج وهو عبادة هجرة من الاوطان والخلان
وفيه تنقطع مادة الشهوات وضعف النفس فكان الحج بمنزلة الوسيلة الى الصوم
وبعد هذه الجملة الجهاد فلانه من فروض الكفاية وما تقدم من فروض الاعيان
واما الزوايد فما سوا ما من نوافل العبادات وسننها لانها شرعت مكملات
للفرائض وزيادة عليها وعقوبات كاملة والمراد بكمالها ان تكون عقوبة محضة
كالحدود وهي حد الزنا وحد الشرب وحد القذف وعقوبات قاصرة مثل
حرمان الميراث بالقتل اما انه عقوبة لانه غرم مالي لحق القاتل بواسطة القتل
واما انه قاصرة فانها عقوبة مالية ولا شك انها قاصرة بالنسبة الى البدنية
وحقوق دايرة بين العبادة والعقوبة كالكفارات اما ان فيها معنى العبادة
فلانها تؤدى بما هو عبادة محضة كالصوم والاعتاق واما ان فيها معنى العقوبة
فلانها لم يجب ابتداء بل وجب اجزية على افعال توجد من العباد ويكون
فيها معنى الحظر وعبادة فيها معنى المؤنة وهي الثقل والكلفة كصدقة الفطر
فان فيها جهة العبادة وهي كونها صدقة وشرط لا يجابها صفة الغناء وشرط
النية فيها وجهة المؤنة وهي انها تجب على الانسان بسبب راس غيره
ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر اما جهة المؤنة فيها فلان العشر سبب حفظ
الاراضي لانه يصرف الى مصارف الزكوة والفقراء الغازين الدافعين شر
الكفرة والضعفاء الداعين لهم بالنصرة كما قال ع م انكم تنصرون بضعفائكم
فيبقى الاراضي في ايديهم
فيكون الاراضي محفوظة بالعشر واما جهة العبادة فلان مصرفه مصرف الزكوة
واما جهة غلبة المؤنة فلانها باعتبار الاصل وهو الارض النامية وجهة العبادة
باعتبار ما هو تابع وهو محل الصرف والثابت باعتبار الاصل راجح ومؤنة
فيها معنى العقوبة كالخراج فانه باعتبار تعلقه بالارض مؤنة وباعتبار الاشتغال
بالزراعة وهو سبب الذل في الشريعة لكونها اعراضا عن الجهاد عقوبة الا ان
الارض اصل والتمكن من الزراعة وصف فكان معنى المؤنة فيها اصلا وحق الى

حيث قيل مؤنة فيها معنى العبادة بخلاف صدقة الفطر عزمي

الثامن من حقوق الله تعالى حق قائم بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق به
للعبد شيء ومن غير ان يكون له سبب مقصود يجب على العبد اداؤه فان قلت
لم لا يجوز ان يكون الجهاد سببا مقصودا له قلت لان الجهاد ما شرع الا لاعلاء
كلمة الله تعالى ودفع شوكة المشركين كقوله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون
الدين كله لله ولهذا اجاز الخمس لبني هاشم لانه لما لم يلزم اداؤه على العبد عبادة لله ٢
لم يكن من غسالة الناس فواساهم فقراؤهم في اخذه وقسمته لمن كان خليفة الله في
ارضه وهو السلطان لانه نائب الشرع كخمس الغنائم فان الجهاد حق الله لاعزاز
دينه فصار المصاب بالجهاد كله لله كما قال الله تعالى قل الانفال لله والرسول
ولكن اوجب الله تعالى اربعة اخماس اي الغنائم للغانمين منة عليهم لان العبد لا يستحق بعمله
لمولاه شيئا والمعادن والمعدن اسم لما خلق الله تعالى في الارض من الذهب
والفضة وحقوق العباد كبدل المتلفات والمغصوبات وغيرها كالدية
وملك المبيع والثمن وملك النكاح وغيرها وهذه الحقوق كلها سواء كانت
حقا لله تعالى او للعباد تنقسم الى اصل وخلف فالايمان اصله التصديق و
الاقرار كما هو مذهب الفقهاء ثم صار الاقرار اصلا مستبدا خلفا عن التصديق
اي عن الايمان الذي هو التصديق والاقرار في احكام الدنيا بان يقوم
مقامه ويترتب عليه حكمه كما في المكره على الاسلام فان اقراره قائم مقام
مجموع التصديق والاقرار وان عدم التصديق منه ثم صار اداء احد الابوين
الايمان في حق الصغير خلفا عن ادائه اي اداء الصغير الايمان حتى يجعل مسلما
باسلام احد الابوين لعجزه عن ذلك ثم صار تبعية اهل الدار خلفا عن تبعية
الابوين اي احدهما في اثبات الاسلام في الذي سبي صغيرا واخرج الى
دار الاسلام وحده حتى ان الصبي اذا وقع في الغنيمة في سهم رجل من الجند في
دار الحرب فمات هناك يصلى عليه لثبوت حكم الايمان له بالتبعية وليس
هذا خلفا عن خلف لانه لا يكون للخلف خلف بل كل ذلك يكون خلفا
عن اداء الصغير لكن البعض مرتب على البعض وكذلك اي كالتصديق
والاقرار في انهما اصلان والبواقي خلف عنهما الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف

خلف عنه بلا خلاف ثم هذا الخلف عندنا مطلق يعني الحدث يرتفع بالتيمم
الى غاية وجود الماء فيثبت به اباحة الصلوة وعند الشافعي ضروري يعني يثبت
خلفيته للضرورة الاحتياج الى الصلوة لا لكونه رافعا للحدث فيكون خلفيته
مقيدة بوقت قيام الضرورة حتى لم يجز اداء الفروض بتيمم واحد لا انه يثبت
بالضرورة بقدرها لكن الخلافة بالاصالة بين الماء والتراب في
قول ابي حنيفة وابي يوسف استدراك من قوله ثم الخلف عندنا مطلق لانه تعالى
نص على عدم الماء عند النقل الى التيمم بقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا فدل على ان الخلفية
بين الماء والتراب كما نص على الحيض في قوله تعالى واللائي يئسن من المحيض الاية علم
ان الاشهر خلف عن الحيض لا عن الطهر وعند محمد وزفر الخلافة بين الوضوء
والتيمم لان الله تعالى امر بالوضوء بقوله فاغسلوا ثم امر بالتيمم عند العجز بقوله فتيمموا
وكانت الخلافة بينهما لا بين الماء والتراب وبني عليه اي على الاختلاف
المذكور مسئلة امامة المتيمم للمتوضئين فانها تجوز عندهما لانه لما كان التراب
خلفا عن الماء لم يكن خلفية بين الطهارتين فلم يكن طهارة المتيمم اضعف
من طهارة المتوضي بل يكون مثلها وعند محمد وزفر لما كان التيمم خلفا عن الوضوء كان
المتيمم صاحب خلف فيكون الطهارة اضعف والخلافة لا تثبت الا بالنص
اي بعبارته او دلالته ارادا انتفاء ثبوت الخلافة بالرأي لا الحصر فيهما كما
ان الاصل لا يثبت بالرأي بل بالنص وشرطه اي شرط كونه خلفا عن الاصل
عدم الاصل للحال على احتمال الوجود ليصير السبب منعقدا للاصل ثم بالعجز عنه يتحول
الى الخلف فيصح الخلف فاما اذا لم يحتمل الاصل الوجود فلا اي فلا يكون موجبا
للخلف لانه لم ينعقد السبب موجبا للاصل حتى ان الخارج من البدن اذا لم يكن
موجبا للوضوء كالدمع والعرق لم يكن موجبا للتيمم ويظهر هذا في يمين الغموس
فانها لما لم تنعقد موجبة للاصل وهو البر لم يكن موجبا للخلف عنه وهو الكفارة
والحلف على مس السماء فانها لما انعقدت موجبة للبر كانت موجبة للخلف
عنه وهو الكفارة واما القسم الثاني من التقسيم المذكور في اول الفصل فاربعة
الاول السبب وهو في اللغة ما يتوصل به الى المقصود وفي الشريعة ما عرفه

الاستدلال بعبارة النص العمل بظاهر ما سيق الكلام له كقوله
تعالى وعلى المولود له رزقهن سيق لاثبات النفقة
الثابت بدلالة النص ما ثبت بمعنى النظم لغة كقولك لا تضرب
فلانا يفهم منه لغة ايصال الالم لا صورة الضرب وهي
استعمال آلة الضرب ولهذا لعبا لا ضربا

لا مكان مس السماء في الجملة الا انه معدوم عرفا وعادة فانتقل
الحكم الى الخلف عزمي

المصر وهو اقسام سبب حقيقي وهو ما يكون طريقا الى الحكم خرج بهذا القيد العلامة
لانها ليست بطريق الى الحكم بل هي دالة على طريق الحكم من غير ان يضاف اليه
وجوب خرج به العلة ولا وجود خرج به الشرط ولا يعقل فيه معاني العلل اي
لا يكون له تاثير في وجود الحكم اصلا لا بواسطة ولا بغير واسطة خرج به السبب
الذي له شبهة العلة والسبب الذي فيه معنى العلة لكن يتخلل بينه وبين الحكم
اي بين وجود السبب ووجود الحكم علة لا تضاف الى السبب اي لا يكون مستفادا
منه كدلالة يعني اذا دل انسان انسانا ليسرق مال انسان او ليقتله ففعل
المدلول لم يضمن الدال شيئا لان الدلالة سبب محض وقد تخلل بينه وبين حصول
المقصود ما هو علة غير مضاف الى السبب وهو الفعل الذي باشره المدلول
باختياره فلم يمكن اضافته الى السبب فان قلت هذا منقوض بما قالوا اذا سعى
انسان الى ظالم في حق اخر بغير حق حتى غرمه مالا يجب الضمان على الساعي و
بدلالة المحرم انسانا على صيد فقتله يجب على الدال ضمان الصيد قلت ذاك
قول البعض من المشايخ لكثرة السعاة فقصدوا زجرهم عن ذلك تبا لك الفتوى
دون قول المتقدمين ودلالة المحرم جناية لانه التزم بعقد الاحرام من الصيد
عنه فيكون الدلالة منزلة للامن عنه فيكون جناية فيجب الضمان عليه كالمودع اذا
دل السارق على الوديعة يضمن لكونه تاركا لما التزمه من الحفظ فان اضيفت
العلة اليه هذا هو القسم الثاني اي لو كانت العلة المتخللة بين السبب
والحكم مضافة الى السبب صار للسبب حكم العلل حتى صار الحكم مضافا اليه
كسوق الدابة وقودها فان كل واحد منهما سبب لتلف ما يتلف بوطئها
حالة السوق والقود وقد يتخلل بينه وبين المتلف ما هو علة وهو فعل الدابة
لكن هذه العلة مضافة الى السوق والقود لانهما اكرها الدابة على الذهاب
فيكون لهذا السبب حكم العلة لكونه علة العلة في الحقيقة والحكم يضاف الى علة العلة
اذا لم يكن العلة صالحة لاضافته اليها وهنا كانت العلة غير صالحة لان فعل العجماء
هدر فيكون فعل الدابة مضافة الى السائق والقائد فيكون التلف مضافا اليه فيما يرجع
الى بدل المحل وهو الضمان واما فيما يرجع الى جزاء المباشرة فلا يكون مضافا اليه

اي التلف

اليه حتى لا يحرم عن الميراث ولا يجب عليه الكفارة والقصاص فان قلت
اكرههما على السير لا على الاتلاف وهو انما يلزم ضمنا فكان ينبغي ان لا يجب
الضمان قلت القود والسوق مشروط بالسلامة لا على الاطلاق والقصد
ليس بشرط في الضمان في حقوق العباد واليمين بالله قبل الحنث او بالطلاق
او بالعتاق والمراد من اليمين بالطلاق والعتاق تعليقهما بالشيء كقوله ان
دخلت الدار فانت طالق فان دخلت الدار فانت حر والمراد بالتعليق
الذي هو يمين المعلق به وهو قوله انت طالق تسمى سببا مجازا هذا
هو القسم الثالث لان اليمين شرعت للبر سواء كانت بالله او بغيره والبر
قط لا يكون طريقا الى الكفارة في اليمين بالله ولا الجزاء في اليمين بغير الله
لان البر مانع من الحنث لانه ضده وبدون الحنث لا يجب الكفارة
ولا ينزل الجزاء فلا يمكن ان يجعل المانع عن الشيء سببا لثبوته وطريقا اليه فلما
كان اليمين او المعلق بالشرط يحتمل ان يفضي الى الحكم عند زوال المانع سمي
سببا للكفارة والجزاء مجازا باعتبار ما يؤول اليه وهذا عندنا والشافعي
جعل اليمين والمعلق بالشرط سببا وهو بمعنى العلة لان اليمين هي التي توجب
الكفارة عند الحنث والمعلق هو الذي يوجب الجزاء عند وجود الشرط
فكان كل واحد منهما سببا في الحال لا علة باعتبار تاخر الحكم ولكن فيه معنى العلة
باعتبار انه هو مؤثر في الحكم عند وجود الشرط واذا كان في الحال سببا
بمعنى العلة لم يجز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان السبب لا ينعقد في
غير محله ولكن له اي للمعلق الذي سميناه سببا مجازا شبهة الحقيقة اي شبهة
كونه علة حقيقة للجزاء من حيث الحكم وعند زفر هو خال عن شبهة العلية حتى (كما هو خال عن حقيقة العلية)
يبطل التنجيز التعليق هذا ثمرة الخلاف فعندنا يبطله وعنده لا وصورة النزاع
ما اذا قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ثم طلقها ثلثا فتزوجت
بزوج اخر ودخل بها ثم عادت الى الاول بنكاح صحيح فدخلت الدار لم تطلق
عندنا وعند زفر تطلق وذلك لانه ليس للمعلق شبهة السببية عنده
بوجه اذ لا بد للسبب وشبهته من محل ينعقد فيه والتعليق بالشرط حائل بين

المعلق ومحله فاوجب قطع السببية بالكلية واذا لم يبق له جهة السببية
بوجه لا يحتاج الى المحل واحتمال صيرورته سببا في الزمان الثاني لا يوجب
اشتراط المحل في الحال بل يكفيه احتمال حدوث المحلية وهو قايم لاحتمال
عودها اليه بعد زوج اخر وهو في الحال يمين ومحلها ذمة الحالف فيبقى ببقائها
ولا يبطل بالتنجيز ولهذا اصح تعليق الطلاق والعتاق بالملك مع عدم المحل
في الحال وعندنا التنجيز يبطل التعليق حتى لو عادت بعد زوج اخر اليه
ثم وجد الشرط لا يقع شيء لان التعليق بمنزلة اليمين واليمين شرعت للبر
لا يحصل بحال لها الثابان يكون مضمونا بالجزاء على معنى انه يجب الجزاء بترك
البر لتحقق معنى الحمل او المنع فلما كان البر مضمونا بالجزاء صار للجزاء في الحال
شبهة الثبوت ليكون اليمين مخيفا كالمغصوب فانه مضمون بالقيمة فيكون
للغصب حال قيام المغصوب شبهة ايجاب القيمة حتى صح الابراء عن القيمة
والرهن والكفالة بها حال قيام العين ولو لم يكن لها ثبوت بوجه لما صحت
هذه الاحكام لان قدر ما وجد من الشبهة لا يبقى الا في محله يعني لا بد لشبهة
السبب من محل يبقى فيه كالحقيقة يعني كحقيقة السبب لا يستغني عن المحل اذ
شبهة الشيء لا تثبت الا فيما تثبت حقيقته الا يرى ان شبهة البيع لا تثبت
فيه فاذا فات المحل بطل يعني بتنجيز الثلث قد فات المحل فيبطل شبهة الثبوت
فيبطل التعليق لان التعليق يثبت بصفة وهي ان يكون للمعلق شبهة
الثبوت قبل وجود الشرط والشيء متى ثبت بصفة في الشرع لا يبقى بدون تلك
الصفة بخلاف تعليق الطلاق بالملك في المطلقة ثلثا هذا اشارة الى
بان قال للمطلقة ثلثا ان تزوجتك فانت طالق
الجواب عما قال زفر ان بقاء التعليق لا يحتاج الى بقاء المحل بدليل صحة التعليق
في المطلقة ثلثا بالملك ابتداء بدون المحل فلان يبقى بدونه كان اولى
لان البقاء اسهل من الابتداء لان ذلك الشرط في حكم العلل من حيث
ان النكاح يثبت به مالكية الطلاق ومن حيث ان ملك اليمين في الرقيق
يثبت به مالكية الاعتاق فصار النكاح بمعنى علة العلة للطلاق فيثبت له
شبهة العلة وتعليق الحكم بحقيقة العلة لا يصح كما لو قال ان اعتقتك فانت حر

في حق الحرة لان حقيقته لا تثبت

حر كان باطلا فالتعليق بشبهة العلة يبطل شبهة الايجاب اعتبارا للشبهة
بالحقيقة ولا يبطل اصل التعليق لان الشبهة لا تقاوم الحقيقة فصار التعليق
بشرط هو في حكم العلل معارضا اي مانعا لهذه الشبهة وهي شبهة وقوع الجزاء
وثبوت السببية للمعلق قبل تحقق الشرط السابق عليه اي على الشرط لو صحت
شبهة التعليق في الحال تقتضي المحلية لصحة التعليق باعتبار كونه سببا مجازا تقتضي
المحلية في الحال وثبوت شبهة وقوع الجزاء قبل وجود الشرط وكونه معلقا بما
هو علة ملك تقتضي بطلانه فصارا متعارضين فتساقطا فلا يحتاج الى المحل
والايجاب المضاف كقولك انت طالق غدا سبب للحال لا ان حكمه متاخر
بواسطة الاضافة يؤيد ذلك ان اضافة ايجاب الصوم على المسافر الى عدة
من ايام اخر لا يخرج شهود الشهر من ان يكون سببا في حقه مثله في حق المقيم حتى
يصح الاداء منه وهو من اقسام العلل على ما يجيء في اقسامها ان شاء الله تعالى وسبب
له شبهة العلة كما ذكرنا في اليمين بالطلاق والعتاق ومن هذا عرف ان اقسام السبب
ثلثة سبب حقيقي وسبب مجازي وسبب في معنى العلة والسبب الذي له شبهة
العلة هو السبب المجازي وجه الحصر ان المفضي الى الحكم اما ان يكون في الحال او
في المال الثاني هو السبب المجازي والاول اما ان يكون له تاثير او لا الاول
السبب الذي في معنى العلة والثاني السبب الحقيقي والثالث اي الثالث من اقسام
ما يتعلق به الحكم العلة وهي ماخوذة من العلل وهي الشربة بعد الشربة وسمي الامر المثبت
للحكم في الشرع به لتكرر الحكم بتكررها وفي الشريعة ما عرفه المصنف وهو ما يضاف اليه
وجوب الحكم اي ثبوته احترز به عن الشرط ابتداء اي بلا واسطة احترز به عن السبب
والعلامة وعلة العلة والتعليقات وهذا التعريف يشمل العلل الموضوعة كالبيع والنكاح
وغيرهما والعلل المستنبطة بالاجتهاد كالعلل المؤثرة في القياسات وهو سبعة اقسام
اعلم ان العلة الشرعية الحقيقية تتم باوصاف ثلثة احدها ان يكون علة اسما بان
يكون في الشرع موضوعا لموجبها ويضاف ذلك الحكم الموجب اليها بلا واسطة
والثاني ان يكون علة معنى بان يكون مؤثرة في ذلك الحكم الموجب اليها بلا واسطة
والثالث ان يكون وثالثها ان يكون علة حكما بان يكون بحيث يثبت الحكم

ولا اعلم ان العلة الشرعية حقيقة تتم باوصاف ثلثة واذا اتصفت بها الا
كانت علة حقيقة واذا لم توجد بها بعض هذه الاوصاف كانت علة
مجازا او حقيقة قاصرة على اختيار بعض المشايخ

عند وجود ما هو متراخ وهي باعتبار استكمال هذه الاوصاف وعدم استكمالها
منقسمة الى سبعة اقسام الاول علة اسما اي صورة وحكما ومعنى كالبيع المطلق
فانه موضوع للملك والملك مضاف اليه لا بواسطة وعلة معنى لانها تؤثر فيه
اذ هو مشروع لاجله وعلة حكما لانه يثبت الملك عند وجوده ولا يتراخى
عنه وعلة اسما لا حكما ولا معنى كالايجاب المعلق بالشرط فان هذا الايجاب
علة اسما لانه موضوع في الشرع لحكمه ويضاف الحكم اليه عند وجود الشرط فيقال
هذا الطلاق واقع بالتطليق السابق وليس علة حكما اذ الحكم يتأخر عنه الى وجود الشرط
ولا معنى اذ لا تأثير له فيه قبل وجود الشرط واليمين بالله تعالى بالنسبة الى الكفارة
من هذا القبيل لان الكفارة تضاف اليها فيقال كفارة اليمين كذا في جامع الاسرار
ولقائل ان يقول انهم فسروا العلة اسما بانها التي تكون موضوعة في الشرع لحكمها واليمين
بالله تعالى ليس بموضوع للكفارة بل للبر فلا يكون من هذا القبيل بهذا التفسير وعلة
اسما ومعنى لا حكما كالبيع بشرط الخيار فان البيع علة للملك اسما لانه موضوع له
ومعنى لانه هو المؤثر في ثبوت الملك لكن الحكم وهو ثبوت الملك متراخ
فلا يكون علة حكما اورد المصنف لهذا القسم خمسة امثلة احدها ما ذكره والثاني قوله
والبيع الموقوف بان يبيع الانسان مال غيره بغير اجازته فانه علة اسما ومعنى
للملك وليس بعلة حكما لتراخي الملك الثابت الى زمان اجازة المالك والايجاب
المضاف الى الوقت كالطلاق المضاف الى وقت فانه علة اسما ومعنى لا حكما
لتأخره الى زمان ما اضيف اليه ونصاب الزكوة قبل مضي الحول فانه علة اسما
لانه وضع لوجوب الزكوة ويضاف اليه الوجوب بلا واسطة ومعنى لانه مؤثر
في وجوب الزكوة لان الغنى يوجب الاحسان الى الفقراء والغنى يحصل بالنصاب
لا حكما لتأخر وجوب الاداء الى حولان الحول وعقد الاجارة هذا هو المثال
الخامس لانه علة لملك المنفعة اسما لانه وضع له والحكم يضاف اليه ومعنى لانه مؤثر
فيه ولهذا صح تعجيل الاجرة لا حكما لان حكمه ملك المنافع التي توجد في مدة الاجارة
وهي معدومة والمعدوم لا يصلح ان يكون محلا للملك فلا يكون علة حكما وعلة
يعني الرابع علة في حيز الاسباب اي في مكانها والمراد به مشابهتها لها شبه

هكذا في الشيخ والصواب تذكير الضمير

شبه بالاسباب تفسير له كشراء القريب فانه علة للملك والملك في القريب
علة للعتق فيكون العتق مضافا الى الاول بواسطة فمن حيث انه لم يوجد الا بواسطة
العلة كان الشراء سببا ومن حيث ان الواسطة من احكامه وكان العتق مع علته
وهي الملك مضافا اليه كان علة تشبه الاسباب ومرض الموت وهو علة اسما
للحجر المريض عن التبرعات فيما هو حق الوارث لاضافة الحكم اليه يقال انه محجور عن التصرف
الفلاني لكونه في مرض الموت ومعنى لانه مؤثر في الحجر وليس بعلة حكما لتراخي حكمه
الى اتصاله بالموت لان الحجر لا يثبت عند ابتداء المرض بل اذا اتصل الموت
به يثبت الحجر مستندا ولكنه يشبه الاسباب من حيث ان الحكم يثبت به والتزكية
عند ابي حنيفة رح يعني تعديل الشهود وعندهما رح علة للحكم الثابت بالشهادة
وشبيهة بالسبب اما انها علة فلانها في معنى علة العلة للحكم بالرجم فيما اذا شهدوا
بالزنا على محصن فان الشهادة بدون التزكية لا توجب الرجم فكانت التزكية
علة العلة وعلة العلة مع حكمها مضافة الى علة الحكم فاذا رجع المذكورون ضمنوا الدية
عنده ولا يضمنون عندهما لانهم اثنوا على الشهود خيرا فكان بمنزلة
ما لو اثنوا على المشهود عليه خيرا بان قالوا هو محصن واما انها شبيهة بالسبب
فلوجود الواسطة بينها وبين الحكم وهي شهادة الشهود وكذا اي كما مر من الامثلة
كل ما هو علة العلة فانها علة تشبه الاسباب فكان العلة الاولى بمنزلة علة توجب
الحكم بوصف هو قائم بالعلة فكما ان الحكم يضاف الى العلة هناك دون الصفة
فهنا يضاف ايضا الى العلة دون الواسطة فمن حيث ان العلة الاخيرة تضاف
الى الاولى كانت الاولى علة ومن حيث انها لا توجب الحكم الا بواسطة اخذت
شبها بالسبب وهذا هو السبب في معنى العلة بعينه اورده الشيخ في موضعين
متابعا لفخر الاسلام فانه اورده في باب تقسيم السبب وفي باب تقسيم العلة باعتبار
الشبهين اعلم ان هذا القسم اي القسم الرابع اما عائد الى العلة اسما ومعنى لا حكما
كالمرض واما الى العلة معنى لا حكما ولا اسما كالتزكية وما يشبهها في كونها علة العلة
اوشبه العلة وشبه السببية
مثل شراء القريب وغيره فيكون الاقسام ستة لكن لما امكن وجوده بدون
كل واحد منهما وكذا امكن وجود كل واحد منهما بدونه جعله قسما آخر ووصف له

شبهة العلل اي الجنس وصف لا يكون علة حقيقة ولا سببا حقيقيا ولكن
يكون له شبهة العلل كاحد وصفي العلة التي هي ذات وصفين فان كل واحد
من وصفيها له شبهة العلة حتى لو وجد احدهما قبل الاخر لا يكون سببا محضا
لانه ليس بطريق موضوع لثبوت الحكم بل هو مؤثر في اثبات الحكم اذ لو لم
يكن له مدخل في التاثير لكان الاخر وحده هو العلة ولم يكن العلة ذات وصفين و
والتقدير بخلافه فلا يكون سببا محضا بل يكون له شبهة العلة ولم يكن
علة ايضا لان العلة هي المجموع لا هو وحده ولهذا جعلنا الجنس والقدر علة محرمة
للنسيئة لان في النسيئة شبهة الفضل فان للنقد مزية على النسيئة واذا كان
فيه شبهة الفضل تثبت بشبهة العلة ولا تثبت به حرمة الفضل لانها اقوى من النسيئة
ولها علة معلومة فلا تثبت بما هو دونها في الدرجة وعلة معنى وحكما لا اسما كاخر
وصفي العلة فان الوصف الذي يوجد اخرا علة معنى لانه مؤثر في الحكم وحكما لان
الحكم يوجد عنده لا اسما لانه وحده ليس بموضوع للحكم لان الموضوع له هو
المجموع فلا يكون احدهما علة حقيقة وانما اضيف الحكم الى الوصف الاخر دون
الاول لانه ترجح في التاثير لوجود الحكم عنده كما لو قال لامرأته ان دخلت هاتين
الدارين فانت طالق فان وجد دخولهما في الملك تطلق وان وجدا في
اي الدار الثانية — اي غير ملك النكاح
غيره لا تطلق ولو وجد الاول في الملك والثاني في غير الملك لا تطلق اتفاقا
ولو وجد الاول في غير الملك والثاني في الملك تطلق عندنا خلافا لزفر فعنده
لا تطلق في الصورة الاخيرة كما في الثانية والثالثة وعلة اسما وحكما لا معنى هذا
هو القسم السابع كالسفر والنوم للترخص والحدث فان السفر علة للترخص اسما
لانها تضاف اليه في الشرع يقال رخصة السفر الافطار والقصر وحكما لانها
تثبت بنفس السفر متصلة به لا معنى لان المؤثر في ثبوتها ليس نفس السفر بل المشقة لانها
هي المؤثرة في اثبات الرخصة والنوم المخصوص بالحدث بالنسبة الى الحدث
فانه علة للحدث اسما لان الحدث يضاف اليه وحكما لانه يثبت عنده وليس بعلة
معنى لانه ليس بمؤثر فيه وانما المؤثر خروج النجس لكن لما كان الاطلاع على حقيقته
متعذرا وكان النوم المخصوص سببا ظاهرا لخروج النجس اقيم مقامه وادار الحكم

فان النوم مضطجعا سبب لاسترخاء المفاصل وهو دليل الخروج
عز

الحكم عليه سمعه اعلم ان هذه الاقسام التي ذكرها المصنف هي ستة اقسام من الاقسام
السبعة التي خرجت من التقسيم على الوجه الذي ذكرنا لان القسم الرابع وهو
ما عبر عنه بقوله علة في حيز الاسباب عايدا اما الى العلة اسما ومعنى لا حكما واما
الى العلة معنى لا حكما ولا اسما ولكن المصنف شبهه بالاسباب جعله قسما اخر كما
ذكرنا والقسم الخامس الذي عبر عنه بقوله ووصف له شبهة العلل هو علة معنى لا حكما
ولا اسما وبقي من تلك الاقسام قسم اخر لم يذكره المصنف هو العلة حكما لا اسما
ولا معنى وذلك كالشرط الذي سلم عن معارضة العلة مثل حفر البئر فبقيت الاقسام
ثمانية وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم قيد بالحقيقية لان العلة العقلية
مقارنة مع معلولها زمانا اتفاقا كحركة الاصبع مع الخاتم واختلفوا في جواز
تقدم العلة الحقيقية الشرعية على معلولها زمانا فذهب المحققون الى وجوب مقارنتها
مع المعلول وهو مختار المصنف واليه اشار بقوله بل الواجب اقترانهما معا كالاستطاعة
مع الفعل وذهب بعض الى وجوب تقدمها بحسب الزمان لان العلل الشرعية
موصوفة بالبقاء ولها حكم الجواهر ولهذا ينفسخ بعد مدة فلا بد ان يثبت الحكم
عقيب العلة ضرورة بخلاف الاستطاعة لانها عرض لا تبقى زمانين قلنا ان
الفسخ ورد على الحكم لا على العقد ولئن سلمنا انه باق فذلك ضروري ثبت دفعا
لحاجة الناس الى الفسخ ولا يثبت البقاء فيما وراء موضع الضرورة وقد يقام
السبب الداعي والدليل مقام المدعو والمدلول كالسفر اقيم مقام المشقة ومثال
اقامة الدليل مقام المدلول الاخبار عن المحبة اقيم مقام المحبة في قول الرجل لامرأته
ان كنت تحبيني فانت طالق واذا اخبرت عن المحبة طلقت ولكنه مقتصر
على المجلس حتى لو اخبرت خارج المجلس عن المحبة لا تطلق لان التعليق بمحبتها اشبه
تخييرها من حيث ان فيه جعل الامر موقوفا الى اختيارها والتخيير مقتصر على المجلس والفرق بين
السبب والدليل ان السبب لا يخلو عن تاثير له في المسبب والدليل يخلو عن ذلك
وانما يحصل به العلم بالمدلول لا غير وذلك اما لدفع الحرج كما في الاستبراء فان
اي اقام السبب مقام المسبب
الموجب له هو اشتغال رحم الامة بماء الغير فالاحتراز عن قربانها واجب لقوله عليه السلام
من كان يؤمن بالله واليوم الاخر فلا يسقين ماءه زرع غيره ولكن لما كان اشتغال

رحمها بجماع الغير أمر خفي فأقيم الدليل عليه وهو حدوث الملك فيها مقامه
ودفعا للضرورة احتياج الناس إلى معرفته ودفعا للعجز عن معرفته لأنه بحدوث (اي الامة)
الملك يتمكن من وطئه ووطئه سبب لاشتغال رحمها بمائه وغيره أي غير الاستبراء
كالخلوة الصحيحة فإنها أقيمت مقام الدخول وكذا النكاح أقيم مقام العلوق
في ثبوت النسب أو للاحتياط أي يكون إقامة السبب مقام المسبب أو الدليل (اي الولد)
مقام المدلول في ثبوت النسب لأجل الاحتياط كما في تحريم الدواعي إلى الوطء
من النظر وغيره أقيمت مقام الوطء في الحرمة لأجل الاحتياط أو لدفع الحرج كما في السفر
والطهر الخالي عن الجماع فإنهما أقيما مقام المشقة والحاجة إلى الطلاق والفرق
بين الضرورة ودفع الحرج أن في الضرورة والعجز لا يمكن الوقوف على الحقيقة أصلا
وفي دفع الحرج يمكن مع نوع مشقة كالسفر أقيم مقام المشقة بحسب الأشخاص
ولكن فيه حرج والثالث من أقسام ما يتعلق به الأحكام الشرط وهو في اللغة
العلامة وفي الشريعة ما ذكره المصنف وهو ما يتعلق به الوجود دون الوجوب (اي الثبوت)
أي دون أن يكون مؤثرا في وجوده احترز به عن العلة ولا بد أن يزيد ههنا
قيدا آخر وهو أن يكون خارجا عن ماهية ذلك الشيء ليخرج به جزؤه فإنه أيضا
مما يتوقف عليه وجود الشيء وليس بمؤثر فيه وهو أي ما يطلق عليه اسم الشرط
خمسة بالاستقراء شرط محض وهو الذي يتوقف انعقاد العلة للعلية على
وجوده مثل دخول الدار بالنسبة إلى وقوع الطلاق المعلق به في قوله إن دخلت
الدار فأنت طالق فإن انعقاد قوله أنت طالق علة لوقوع الطلاق موقوف
على وجوده وليس له تأثير فيه وشرط هو في حكم العلل يعني يقوم مقام العلل في إضافة
الحكم إليه كحفر البئر في الطريق فإنه شرط لتلف ما يتلف بالسقوط وذلك لأن
علته هو السقوط وعلة السقوط الثقل والمشي سبب محض للسقوط لأنه يفضي إليه
في الجملة وليس بعلة لأنه قد يوجد المشي فيه بلا وقوع ولكن الأرض كانت مانعة من تأثير
العلة وهي الثقل وكان تأثيرها موقوفا على زوال المانع فكان حفر البئر إزالة
للمانع وإيجادا للشرط وشق الزق الذي فيه مائع فإنه شرط للسيلان
لأن علته هي ميعانه ولكن الزق كان مانعا وكان تأثيره موقوفا على

على زوال ذلك المانع فكان الشق إزالة للمانع وإيجادا للشرط فثبت أنهما
شرطان لا علتان ولكن العلة ليست بصالحة لإضافة الحكم إليها لأن الثقل (اي الحفر والشق)
والسيلان أمران جبليان مخلوقان عليهما من غير اختيار منهما فلما لم يمكن إضافة
الحكم إليهما أضيف إلى الشرط وشرط له حكم الأسباب وهو الشرط الذي يتخلل
بينه وبين المشروط فعل فاعل مختار لا يكون ذلك الفعل منسوبا إلى ذلك
الشرط ويكون سابقا على ذلك الفعل الاختياري قيدنا بفعل فاعل مختار
احترازا عما يتخلل بينه وبين مشروطه فعل طبيعي كحفر البئر وبقولنا لا يكون ذلك
احترازا عما كان منسوبا إلى الشرط لأنه يكون فيه معنى العلية كما في فتح باب القفص
عند محمد وبقولنا ويكون سابقا احترازا عما كان وجوده متأخرا عن صورة
العلة كدخول الدار في قوله إن دخلت الدار فأنت طالق فإن وجود الدخول
هنا متأخر عن صورة العلة وهي قوله أنت طالق لأنه وجد التكلم به سابقا
على وجود الدخول وإن كان وجود الدخول متقدما على انعقاده علة وهو
شرط محض وإنما كان هذا الشرط في حكم الأسباب باعتبار تقدمه على العلة
فمتى كان الشرط متقدما على العلة كان مشابها للسبب في التقدم وفي كونه
مفضيا إلى ذلك الشيء فلا يكون شرطا محضا لا يقال الشرط قد يتقدم على صورة
العلة كالإشهاد في النكاح وهو متقدم على العلة وهي الإيجاب والقبول
صورة ومعنى لأنا نقول لا ننكر تقدم الشرط على صورة العلة فإنه لا يخرج به عن
الشرطية ولكنا نقول إذا تقدم لم يتمحض شرطا بل كان شرطا مشابها بالسبب
من حيث أن تقدم وجوده لا يخلو عن معنى الإفضاء إلى الحكم بواسطة وجود العلة
كالسبب الحقيقي كما إذا حل قيد عبد حتى أبق فإن حله شرط لتلف العبد بالإباق
لأن علته فعل الآبق ولكنه مشروط بزوال المانع الذي هو القيد فكان
الحل إزالة للمانع وإيجادا للشرط وكان شرطا أيضا وهو متقدم على فعل
الآبق الذي هو العلة صورة ومعنى فيكون شبيها بالسبب الخالص لا السبب
الذي فيه معنى العلة لأن السبب الذي فيه معنى العلة ما كانت العلة مضافة
وحادثة به كقود الدابة وسوقها وههنا ما هو العلة وهو الإباق غير حادث

بالشرط بل هو حادث باختيار صحيح فانقطع نسبته عن الشرط من كل وجه فكان
التلف مضافا الى العلة لا الى ما سبق من الشرط فلا يضمن الحال قيمة العبد ولا يلزم
عليه ما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق حيث يضمن الآمر وان اعترض فعل مختار
على الامر لان الامر بالاباق استعمال له فاذا اتصل به الاباق يصير غاصبا له بالاستعمال
وعلى هذا قال ابو ح وابو يوسف فيمن فتح باب قفص فطار الطير لا يضمن الفاتح لانه
اعترض عليه فعل مختار وقال محمد والشافعي يضمن لان الطيران عادة للطير والعادة
اذا تاكدت صار طبيعة فصار بمنزلة سيلان الدهن وشرط اسما لا حكما
وهو ما يفتقر الحكم الى وجوده ولا يوجد عند وجوده فمن حيث انه يتوقف
الحكم عليه يسمى شرطا ومن حيث انه لا يوجد الحكم عنده لا يكون شرطا حكما وذلك
كاول الشرطين في حكم تعلق بهما كقوله لامرأته ان دخلت هذه الدار وهذه
الدار فانت طالق فان دخول الدار الذي يوجد اولا يكون شرطا اسما
اي صورة من حيث انه يفتقر الحكم اليه في الجملة لا حكما لان حكم الشرط ان يضاف
اليه الوجود والوجود يضاف الى آخرهما ويكون الاول شرطا اسما لا حكما فلو دخلت
المرأة في المثال المذكور بعد ان ابانها الزوج احدى الدارين حالة البينونة
ثم نكحها الزوج فدخلت الاخرى تطلق عندنا خلافا لزفر وجه قوله ان احد
الشرطين من الحكم على السواء لانه صير هما شيئا واحدا في وجود الجزاء وفي احدهما
شرط الملك فكذلك في الاخر ولنا ان الشرط الاول لما لم يكن شرطا حكما لم
يحتج الى وجود الملك عند وجوده لان الملك انما شرط لنزول الجزاء وعند وجود
الشرط الاول لا ينزل الجزاء فان قلت لا نم ان الاول يسمى شرطا بل الشرط هو
المجموع قلت اجمع الامة على تسمية شرطا والمنع من التسمية شرطا يكون مخالفا للاجماع
وشرط هو كالعلامة يعني القسم الخامس من اقسام الشرط شرط هو مثل العلامة
الخالصة كالاحصان في الزنا على ما يجي تقديره في العلامة وانما يعرف الشرط
بصيغته اي لا ينفك صيغة الشرط عن معنى الشرط وفيه رد لمن قال صيغة الشرط
قد تخلو عن معنى الشرط كقوله لو كان يتوهم ان علمتم فيهم خيرا فانه مذكور على سبيل التغليب
اذ العادة الغالبة ان الانسان يكاتب عبيده اذا رأى فيهم خيرا لا انه شرط

انه شرط حقيقي اذ الكتابة يجوز اذا لم يعلم فيه خير قلنا هذا الكلام يؤدي الى اللغو
وكلام الله منزه عن ذلك والمراد بالامر الندب لا الايجاب والكتابة
انما تصير مندوبة اذا علم فيه خير لحروف الشرط او دلالته اي دلالة الشرط
لا ينفك عن معنى الشرط كالصيغة كقوله المرأة التي اتزوج طالق ثلثا فانه بمعنى
الشرط دلالة لوقوع الوصف في النكرة لان التزوج دخل على امرأة غير معينة
فكانت نكرة والوصف في النكرة معتبر لتعرفها به فيصلح دلالة على الشرط فصار
كانه قال ان تزوجت امرأة فهي طالق ولو وقع اي وصف التزوج في المعين
بان اشار الى المعينة وقال هذه المرأة التي اتزوجها طالق او قال هذه المرأة طالق
لما صلح دلالة اي لا يصلح الوصف دلالة على الشرط لان الوصف في المعين لغو
لانه للتعريف ومتى حصل التعريف بالاشارة لا يحتاج الى تعريف آخر لان
الاشارة ابلغ في التعريف فيبقى قوله هذه المرأة فتلغو في الاجنبية وينجز في
امرأته ونص الشرط يعني صريح الشرط يجمع الوجهين اي في المعين وغير المعين حتى

اي اذا اتى بصيغة الشرط يتوقف وجود الطلاق على وجود الشرط في المعينة وغير المعينة شرح
لو قال ان تزوجت امرأة فهي كذا او قال ان تزوجت هذه المرأة فهي كذا
يقع الطلاق في الصورتين بالتزوج والرابع من الاقسام الاربعة المذكورة في اول
الفصل العلامة وهي في اللغة الامارة كالمنارة للمسجد وفي الشريعة ما ذكره
المص وهو ما يعرف الوجود اي وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود
كالاحصان وهو عبارة عن اجتماع سبعة اشياء العقل والبلوغ والحرية
والنكاح الصحيح والدخول به وكون كل واحد من الزوجين مثل الاخر في وصف صفة
الاحصان في الاسلام فان قلت اذا كان الاحصان عبارة عن اجتماع سبعة اشياء
ومن جملتها كون كل من الزوجين مثل الاخر في الاحصان يلزم الدور قلت المراد
من الاحصان في التعريف اجزاؤه الستة المذكورة مجازا والاحصان المصطلح
انما يكون اذا كانا متماثلين فيها قال شمس الائمة شرط الاحصان على الخصوص
شيئان الاسلام والدخول بالنكاح الصحيح واما العقل والبلوغ فهما شرطا
الاهلية للعقوبة لا شرط الاحصان على الخصوص والحرية شرط تكميل العقوبة
وانما قلت ان الاحصان علامة وليس بشرط لان الزنا اذا تحقق لا يتوقف

انعقاده علة الرجم على احصان يحدث بعده فان الاحصان لو وجد بعد
الزنا لا يثبت بوجوده الرجم ومعلوم انه ليس بعلة ولا سبب ايضا لانه
ليس بطريق يفضي اليه فعرفنا ان الرجم غير مضاف اليه وجوبا به ولا وجودا
عند وجوده ولكنه عبارة عن حال في الزاني يصير الزنا بتلك الحالة موجبا
للرجم فكان شرطا فان الزنا حين وجد كان موجبا للرجم وكان علامة لا
شرطا هذا هو مختار بعض المتاخرين واما مختار المتقدمين واكثر المتاخرين
ان الاحصان شرط لوجوب الرجم لان الشرط ما يتوقف عليه وجود الحكم
والاحصان بهذه المثابة وقولهم لم يتعلق به وجود غير مسلم لان الزنا لا يوجب
الرجم بدونه كالسرقة لا يوجب القطع بدون النصاب وهو شرط بلا شبهة
فكذا الاحصان حتى لا يضمن شهوده اي شهود الاحصان اذا رجعوا
بحال هذا نتيجة كون الاحصان علامة ليس بشرط حقيقي بل هو شرط مجازا يعني
اذا رجع شهود الاحصان بعد الرجم مع شهود الزنا او رجعوا وحدهم لا
يضمنون دية المرجوم لان الاحصان علامة والعلامة غير صالحة للخلافة
العلة لما ذكرنا انها لا يتعلق بها وجوب ولا وجود ولا يجوز اضافة الحكم اليها
بخلاف ما اذا اجتمع شهود الشرط والعلة ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم
يضمنون عند بعض المشايخ لان الشرط صالح لخلافة العلة عند تعذر اضافة
الحكم اليها لتعلق الوجود به وثبوت التعدي منهم وعند زفر شهود الاحصان
اذا رجعوا وحدهم ضمنوا دية المرجوم والجواب ان الاحصان علامة فلا يصلح
للخلافة ولئن سلمنا انه شرط عند البعض فلا يجوز اضافة الحكم اليه ايضا لان شهود
الشرط ايضا لا يضمنون عند صلاح العلة للاضافة وههنا شهود العلة وهي
الزنا صالحة للاضافة فلم يبق للشرط اعتبار اذ لا اعتبار للخلف عند امكان
العمل بالاصل ولهذا لا يضاف الحكم الى شهود الشرط اذا رجع شهود الشرط والعلة
بل الضمان على شهود اليمين خاصة لان شهود التعليق شهود العلة باعتبار
ان الفريقين لما شهدا وقضى القاضي بشهادتهم فقد ثبت للمعلق اتصال
بالمحل لوجود الشرط فيصح تسميتهم شهود العلة اما اذا رجع شهود الشرط خاصة

خاصة قال شمس الائمة لا ضمان عليهم قياسا على شهود الاحصان اذا رجعوا خاصة
وقال فخر الاسلام يجب الضمان عليهم لوجود التعدي منهم لما ذكرنا في تعليل بعض
المشايخ على ان هذا الشرط وهو الاحصان يستحيل اضافة الحد اليه لان الحد عقوبة
والاحصان خصال حميدة ويستحيل اضافة العقوبة في الشرع الى الخصال الحميدة وصار
مضافا الى الزنا من كل وجه **فصل** في بيان الاهلية لما فرغ عن بيان الحجج
وما يتعلق بها شرع في بيان الاهلية اذ الخطاب لا يثبت في غير اهل العقل
معتبر لاثبات الاهلية اي اهلية الخطاب اذ الخطاب لا يفهم بدونه وخطاب
من لا يفهم قبيح فكان معتبرا له وانه خلق متفاوتا وكم من صغير يستخرج بعقله ما يعجز عنه
الكبير وقالت الاشعرية لا عبرة للعقل اصلا يعني لا مدخل له في معرفة حسن الاشياء
وقبحها ولا في ايجاب شيء وتحريمه دون السمع واذا جاء السمع فله العبرة
دون العقل وهو قول بعض اصحاب الشافعي حتى ابطلوا ايمان صبي عاقل لعدم
ورود الشرع به وعدم اعتبار عقله وقالت المعتزلة انه اي العقل علة موجبة لما استحسنه
على سبيل القطع مثل معرفة الوهية الصانع محرمة لما استقبحه على القطع فوق العلل
الشرعية لان العلل الشرعية امارات ليست موجبة لذاتها بخلاف العلل العقلية
فانها موجبة بنفسها وغير قابلة للنسخ والتبديل فلم يثبتوا بدليل الشرع ما لا يدركه
العقل فان قلت اتفق اهل القبلة على ان في الشرع ما لا يدركه العقل كاعداد
الركعات ومقادير الزكوة وغيرها قلت ارادوا به ما لا يدرك العقل
تحققه في نفسه لاستلزامه نوع استحالة مثل رؤية الله تعالى في الاخرة بلا كيف ولا
جهة ومثل ان يكون الكفر والمعاصي داخلا تحت ارادة الله تعالى لان كلا منهما
مما يستقبحه العقل وما ذكروا من الامثلة ليست كذلك اذ يدرك العقل جواز تحققها
من غير استحالة غايته ان يكون وجه حكمتها غير مدرك بالعقل تمسكوا في ذلك
بقضية ابراهيم عم فانه قال لابيه اني اراك وقومك في ضلال مبين وكان
هذا القول قبل الوحي فانه قال اراك ولم يقل اوحي الي ولو لم يكن العقل حجة بنفسه
وكانوا معذورين لما كانوا في ضلال وقالوا لا عذر لمن غفل في الوقف
اي التوقف عن الطلب اي طلب الايمان وترك الايمان والصبي العاقل مكلف

والخلاف فيما اذا اجتمع شهود الشرط والعلة في اليمين مثل صورته اذا شهد عدلان على ان المولى علق عتق عبده بدخول الدار فهما شاهدا اليمين وشهد اخران بان العبد قد دخل الدار فهما شاهدا الشرط

بالايمان ومن لم تبلغه الدعوة اصلا ونشأ على شاهق الجبل اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا
كان من اهل النار لوجوب الايمان بمجرد العقل واما في الشرائع فمعذور حتى تقوم
عليه الحجة هكذا روي عن ابي حنيفة رحمه الله وعليه مشايخنا من اهل السنة حتى قال الشيخ ابو منصور في
الصبي العاقل انه يجب عليه معرفة الله تعالى وحملوا قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاث الحديث
على الشرائع ولكن هذا القول يوافق لقول المعتزلة من حيث الظاهر الا انهم يجعلون
نفس العقل موجبا وهؤلاء يقولون الموجب هو الله تعالى والعقل معرف لايجابه والصحيح
الموافق لظاهر النص وظاهر الرواية ما قاله صاحب التقويم وفخر الاسلام وذكره
المصنف بقوله ونحن نقول في الذي لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل فاذا
لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان معذورا اذا لم يصادف مدة يتمكن فيها من التأمل
والاستدلال بان بلغ في شاهق الجبل مات من ساعته واذا اعانه الله تعالى
بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا لان الامهال وادراك مدة
التأمل بمنزلة دعوة الرسل في تنبيه القلب عن نوم الغفلة بالنظر في الآيات
الظاهرة واذا لم يحصل له معرفة بعد هذه المدة كان الاستخفاف بالحجة ولا يكون
معذورا وان لم تبلغه الدعوة ان هذا الوصل وليس مع حد الامهال وقيل يعتمد
عليه وما قيل انه مقدر بثلاثة ايام اعتبارا بالمرتد فانه يمهل ثلاثة ايام ليس بقوي لان
التجربة تختلف باختلاف الاشخاص لان العقول متفاوتة فرب عاقل يهتدي
في زمان قليل ما لا يهتدي غيره في زمان كثير فيفوض تقديره الى الله تعالى اذ هو العالم
بمقدارها في حق كل شخص فيعفو عنه قبل ادراكها ويعاقبه بعد استيفائها وعند
الاشعري ان غفل عن الاعتقاد حتى هلك او اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة
كان معذورا لان المعتبر عندهم هو السمع دون العقل ومن قتل من لم تبلغه الدعوة
ضمن لان كفرهم معفو عندهم وصاروا كالمسلمين في الضمان وعندنا لم يضمن وان
كان قتلهم حراما قبل الدعوة لان غفلتهم عن الايمان بعد ادراك مدة التأمل
لا يكون عفوا وكان قتلهم مثل قتل نساء من اهل الحرب فلا يضمن ولا يصح ايمان الصبي
العاقل عندهم لعدم ورود الشرع به متمسكين بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا لنفي العذاب قبل البعثة ولما انتفى العذاب انتفى حكم الكفر ولقوله على الفطرة

عن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يفيق وعن النائم حتى يستيقظ

مدة

ثم الاشعرية في كون من غفل عن الاعتقاد حتى يهلك او اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة معذورا فلو قدمه على مسئلة الصبي لكان اولى عزمي

على الفطرة وعندنا يصح ايمان الصبي العاقل وان لم يكن مكلفا به اي بالايمان
لان وجوبه بالخطاب وهو ساقط عنه لقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاث عن صبي
حتى يحتلم الحديث والجواب عنهم يحتمل ان يراد من العذاب المنفي العذاب الدنيوي
فلا ينتهض حجة والاهلية نوعان اهلية وجوب وهي صلاحيته لوجوب الحقوق
الشرعية له وعليه وهي بناء على قيام الذمة اي اهليته لنفس الوجوب لا تثبت الا بعد
وجود ذمة صالحة وهي محل الوجوب والذمة في اللغة العهد وفي الشرع نفس لها
عهد سابق والمراد بالنفس ما يشير اليه كل احد بقوله انا وبالعهد السابق العهد الذي
عاهد الانسان ربه يوم الميثاق والآدمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب له
وعليه باجماع الفقهاء حتى يثبت له ملك الرقبة لشراء الولي ويجب عليه الثمن ولو
انقلب طفل على مال انسان فاتلفه يضمن والجنين قبل انفصاله عن الام جزء لها
من وجه ولهذا يعتق بعتقها ويدخل في البيع تبعا لها ولكنه لما كان منفردا بالحياة
ومعدا للانفصال لم يكن جزءا لها مطلقا فلم يكن له ذمة كاملة حتى صلح لان
يجب له الحق من العتق والارث والوصية والنسب فلم يجب عليه الحق حتى لو
اشترى الولي شيئا له لا يجب عليه الثمن ولا يجب عليه نفقة الاقارب واذا
انفصل عنها ظهر له ذمة كاملة فصار اهلا لوجوب الحقوق عليه كالبالغ غير ان
الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود حكمه وهو الاداء عن اختيار لتحقق
الابتلاء ولم يتصور ذلك في حق الصبي لعجزه فجاز ان يبطل الوجوب ولا يثبت
لعدم حكمه كما ينعدم الحكم لعدم محله كبيع الحر فما كان من حقوق العباد من الغرم
كضمان الاتلاف والعوض كثمن البيع ونفقة الزوجات والاقارب لزمه اي
الصبي اما نفقة الزوجات فلانها صلة شبيهة بالعوض اذ يجب عوضا عن الاحتباس
فاذا حصل الحبس حصل عوضه واما نفقة الاقارب فمؤنة متعلقة باليسار
ولهذا لا يجب على المعسر والمقصود ازالة حاجة القريب بوصول كفايته اليه
وذلك بالمال يكون واداء وليه كادائه فكان الوجوب غير خال عن حكمه
وما كان عقوبة كالقصاص وجزاء كحرمان الميراث لم يجب عليه اي على الصبي
لانه لا يصلح لحكمه وهو المطالبة بالعقوبة او جزاء الفعل ولا يلزم عليه جواز ضربه

المشار اليه بقوله عز اسمه واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم الآية

عند اساءة الادب مع انه نوع جزاء لانه من باب التأديب وليس بجزاء على الفعل
كضرب الدواب وحقوق الله لم يجب على الصبي متى صح القول بحكمه اي بحكم وجوب
الحق لله تعالى كالعشر والخراج فانهما في الاصل من المؤن ومعنى العبادة والعقوبة فيهما
ليسا بمقصودين والمقصود منهما المال واداء المولى في ذلك كادائه ومتى يبطل
القول بحكمه لا يجب كالعبادات الخالصة كالصلوة والصوم والحج وغيرها اذ العبادة
فعل يحصل عن اختيار على سبيل التعظيم ولا يتصور ذلك من الصبي والعقوبات
كالحدود والقصاص لانعدام حكمه وهو المؤاخذة بالفعل في اهليته اي النوع الثاني
من نوعي الاهلية اداء وهي نوعان بالاستقراء قاصرة تبتني على القدرة القاصرة
من العقل القاصر والبدن القاصر ولا خلاف فان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة
فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل به وهي بالبدن فاذا كان تحقق القدرة بهما
يكون كمالها بكمالهما وقصورها بقصورهما ثم الانسان في اول احواله عديم القدرتين
ولكن فيه استعداد ان يوجد كل واحد منهما بخلق الله تعالى الى ان تبلغ درجة الكمال
فقبل بلوغهما تكون قاصرة كالصبي العاقل فان كل واحد من القدرتين قاصرة فيه
والمعتوه البالغ فانه قاصر العقل مثل الصبي وان كان قوي البدن وتبتني عليها اي
على الاهلية القاصرة صحة الاداء على معنى انه لو وقع الاداء يكون صحيحا ولا يجب
وكاملة تبتني على القدرة الكاملة من العقل الكامل الغير الموصوف بالقصور وبالبدن
الكامل وتبتني عليها وجوب الاداء وتوجه الخطاب لان في الزام الاداء
قبل الكمال يكون حرجا والحرج منفي فلما لم يمكن ادراك كمال العقل الا بعد تجربة
وتكلف عظيم اقام الشرع البلوغ الذي يعتدل لديه العقل في الاغلب مقام
اعتدال العقل تيسيرا بدليل قوله عم رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحتلم و
المجنون حتى يفيق والنائم حتى يستيقظ والمراد بالقلم الحساب والحساب انما يكون بعد
لزوم الاداء والاحكام منقسمة في هذا الباب اي باب ابتناء صحة الاداء على
الاهلية القاصرة الى ستة اقسام اشار المص الى احكام هذه الاقسام على الترتيب بقوله
في حق الله تعالى ان كان حسنا لا يحتمل غيره اي غير الحسن هذا اشارة الى القسم الاول كالايمان
وجب القول بصحته من الصبي لانه نفع محض ولان عليا رض افتخر بذلك وقال سبقتكم

الى الاسلام

الى الاسلام طرا صبيا ما بلغت اوان حلمي واما حرمان الارث من اقاربه الكفار
ووقوع الفرقة بينه وبين امرأته المشركة فمضاف الى كفر الباقي على كفره لا على اسلامه
لانه شرع عاصما بل لزوم اداء والدليل عليه اذا استوصف الصبي ولم يصف
الاسلام بعد ما عقل لم تبن امرأته ولو لزمه الاداء لكان امتناعه كفرا وقال الشافعي
لا يصح ايمانه قبل البلوغ في حق احكام الدنيا فيرث اباه الكافر ولا تبين منه
امرأته المشركة لانه ضرر واما في حق احكام الاخرة فالقول بصحته واجب لانه نفع محض
وليس من ضرورة ثبوت الاسلام في احكام الاخرة ثبوته في احكام الدنيا لان
احدهما ينفصل عن الاخرة فان من اسلم بلسانه دون قلبه فهو كافر في احكام
الاخرة مسلم في احكام الدنيا ولهذا اجرى احكام المسلمين على المنافقين في زمن النبي عم
وان كان قبيحا لا يحتمل غيره كالكفر اي الردة لا يجعل عفوا في حكم ابي ح ومحمد رح بصحة
ردته في احكام الدنيا والاخرة استحسانا ولهذا تبين منه امرأته ولا يرث من
اقاربه المسلمين ولكن لا يقتل لان القتل ليس من احكام عين الردة بل هو من احكام
المحاربة ولم يوجد منه قبل البلوغ بل يجبر على الاسلام ولكن دمه هدر لو قتله احد قبل
البلوغ او بعده لا يجب عليه شيء كالمرتدة لا تقتل ولو قتلها احد لا يجب عليه شيء
وقال ابو يوسف والشافعي لا يصح ردته في حق احكام الدنيا لانها ضرر محض واما حكمنا
بصحة ايمانه لانه نفع محض فان قيل الصبي كان مرفوع القلم فكيف اعتبر ردته
انه مرفوع القلم فيما يمكن ان يهدر ويجعل عفوا والردة ليست كذلك وما هو بين
الامرين اي بين ان يكون حسنا وان يكون قبيحا كالصلوة ونحوها كالصوم والحج
فانها تحتمل ان تكون مشروعة في بعض الاوقات دون بعض يصح الاداء من غير لزوم
عهدة اي ضمان لانه اذا شرع فيه لا يجب اتمامه والمضي فيه حتى اذا افسده لا
يجب عليه القضاء وفي صحة الاداء بلا لزوم نفع محض لانه يعتاد اداءها فلا يشق
ذلك بعد البلوغ وما كان من غير حقوق الله تعالى ان كان نفعا محضا كقبول الهبة
والصدقة وقبضهما يصح مباشرته اي مباشرة الصبي هذا هو القسم الرابع وفي
الضار المحض وهو ما لا يشوبه نفع في العاجل كالطلاق والصدقة والوصية والهبة
يبطل اصلا فان فيها ازالة ملك من غير نفع يعود اليه قال الامام شمس الائمة في اصوله

اشارة الى دفع سؤال تقديره قوله لانه نفع محض ثم انه ليس المراد منه حرمان الصبي بخصوصه ح

وانما يقتل بعد البلوغ لان اختلاف العلماء في صحة اسلامه حال الصبى صار شبهة في اسقاط القتل كذا في التلويح

فيرث اباه الكافر بعد الاسلام ولا تبين امرأته المشركة

زعم بعض مشايخنا ان طلاق الصبي غير واقع وهذا وهم عندي لانه اذا تحققت
الحاجة الى صحة ايقاع الطلاق من جهته لدفع الضرر كان صحيحا والطلاق واقع
في حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت امرأته عرض عليه الاسلام فان ابى فرق بينهما
وكان ذلك طلاقا في قول ابي حنيفة ومحمد واذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين
امرأته وكان ذلك طلاقا عند محمد واذا وجدت امرأته اي الصبي مجبوبا في صغره
فرق بينهما كان ذلك طلاقا عند بعض المشايخ فعرفنا ان الحكم ثابت في حقه
عند الحاجة وفي الدائر بينهما اي بين النفع والضرر هذا اشارة الى حكم القسم السادس
من غير حقوق الله تعالى كالبيع فانه اذا كان رابحا كان نفعا وان كان خاسرا
كان ضررا ونحوه كالاجارة والنكاح يملكه برأي الولي لان جواز هذه التصرفات
منه عند انضمام رأي الولي برأيه باعتبار ان قصور رأيه لما اندفع برأي
الولي التحق اي الصبي بالبالغ حتى ينفذ تصرفه بالغبن الفاحش مع الاجانب كما ينفذ
من البالغ عند ابي حنيفة وعندهما لا ينفذ تصرفه باعتبار انضمام رأي الولي
لا باعتبار انه صار كالبالغ فكما انه لا ينفذ التصرف من الولي بالغبن الفاحش
لا ينفذ بمباشرة الصبي بعد اذن الولي له ولو باشر البيع بغبن فاحش مع
وليه فعن ابي حنيفة روايتان في رواية لا يجوز لانه يشبه تصرفه تصرف الوكلاء
من حيث انه يتوقف على رأي الولي فيثبت شبهة النيابة في تصرفه فاعتبر
تلك الشبهة في موضع التهمة وهو التصرف مع الولي لاحتمال ان الولي انما اذن
له في البيع ليحصل مقصوده لا للنظر للصبي وسقطت هذه الشبهة مع الاجنبي
وفي رواية يجوز لما قلنا انه كالبالغ بالاذن وقال الشافعي كل منفعة يمكن
تحصيلها له بمباشرة وليه لا يعتبر عبارته اي عبارة الصبي فيه كالاسلام والبيع
فانه مولى عليه فيهما لانه يصير مسلما باسلام احد ابويه وكذا ينفذ عليه بيع الولي
ماله فلا يكون له ولاية فيهما فلا يصح اسلامه وبيعه وما لا يمكن تحصيله بمباشرة
وليه تعتبر عبارته فيه كالوصية فان وصيته باعمال البر صحيحة عنده لانها نفع محض
يحصل بها ثواب الاخرة بعد ان استغنى بنفسه عن المال لانها انما تكون بعد الموت
ولا حاجة له الى المال وعندنا وصيته باطلة سواء كانت بالبر او بغيره وسواء مات

لانه وان كان نفع الملك اصيلا لكنه في الرأي اصيل من وجه دون وجه لان له اصل الرأي باعتبار اصل العقل دون وصفه اذ ليس له كمال العقل كذا في التلويح

مات قبل البلوغ او بعده لانه ضرر محض لكونها ازالة الملك بطريق التبرع مضافة
الى ما بعد الموت وهو لا يقدر على ذلك واختيار احد الابوين صورته اذا وقعت
الفرقة بين الابوين وبينهما ولد فحق الحضانة للام الى سبع سنين او ثمان سنين
ثم يخير الولد بينهما عنده فايهما اختار يكون عنده ومنفعة هذا الاختيار لا تحصل
بمباشرة الولي فتعتبر عبارته فيه لما روي ان النبي عم خير غلاما بين الابوين والجواب
عنه انه عم دعا لذلك الغلام فببركة دعائه له اختار ما هو انفع له ولم يوجد مثله
في حق غيره كذا في المبسوط **فصل** والامور المعترضة على الاهلية نوعان سماوي
وهو ما يثبت من قبل صاحب الشرع بلا اختيار العبد فيه ولهذا نسب الى السماء
لانه خارج عن قدرة العبد قدم السماوي على المكتسب لانه اظهر في العارضية
لخروجه عن اختيار العبد وهو الصغر ذكر الصغر في العوارض مع انه ثابت باصل
الخلقة لان الصغر لا يدخل في ماهية الانسان فكان امرا عارضا وهو اي الصغر
في اول احواله كالجنون لانه عديم العقل كالمجنون بل ادنى حالا منه لانه قد يكون
للمجنون تمييز وفرق آخر ان الجنون ليس له حد والصغر له حد حتى اذا اسلمت امرأة
الصبي يؤخر العرض الى ان يعقل لانه اذا لم يؤخر بل عرض على ابويه فابيا تقع
الفرقة ويطالب بالمهر في الحال والفرقة والمطالبة بعهدة وهو ليس من اهلها واذا
اسلمت امرأة المجنون يعرض الاسلام على ابويه فاذا اسلم احدهما يحكم باسلام
المجنون تبعا وان ابيا يفرق بين المجنون وامرأته ولا فائدة في تأخير العرض لان
الجنون لا نهاية له ويلزم الاضرار الكلي بالمرأة وهو كونها تحت كافر وذا لا يجوز
ولكنه اي الصغير اذا عقل اي ظهر شيء من آثار العقل فقد اصاب ضربا اي نوعا
من اهلية الاداء لا الاهلية الكاملة لبقاء صغره وهو عذر يسقط به اي بذلك
العذر ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله تعالى كالصلوة والصوم والزكوة
وسائر العبادات وكالحدود والكفارات فانها تحتمل السقوط باعذار وتحتمل
الفسخ في نفسها فلا يسقط عنه فرضية الايمان لانه لا يحتمل السقوط لان الله تعالى
دائم منزه عن الزوال فيكون وجوب توحيده دائما حتى اذا اداه اي آمن الصبي
كان فرضا لا نفلا الا يرى انه اذا آمن في صغره لزمته الاحكام التي تترتب على

اذا اسلمت امراة الصبي يؤخر العرض الى العقل

اذا اسلمت امراة المجنون يعرض الاسلام على ابويه

صحة الايمان من حرمة الميراث ووقوع الفرقة بينه وبين زوجته المشركة واستحقاقه
الميراث من المسلمين وغيرها لا ايقال لم لا يجوز ان يكون ايمانه صحيحا ويكون نفلا
لا فرضا لان الايمان لا يتنوع الى نفل وفرض وانما هو نوع واحد وهو الفرض
ووضع عنه اي ترك الزام الاداء يعني لو اسلم في صغره ولم يعد كلمة الشهادة
بعد البلوغ لم يجعل مرتدا ولو كان ذلك نفلا لوجب الاداء ثانيا
لما ذكر بعض احكام الصبي على التفصيل اشار الى حكمه على وجه كلي يعني ان جملة الامر
الكلي في باب الصغر وحاصل احكامه ان يوضع عنه العهدة اي تسقط عن الصبي عهدة
ما يحتمل العفو قيدنا به احترازا عن الردة فانها لا تحتمل العفو بعذر من الاعذار المراد
بالعهدة هنا لزوم ما يوجب التبعة والمؤاخذة ويصح منه اي من الصبي بان
يباشر بنفسه وله اي للصبي بان يباشر غيره لاجله ما لا عهدة فيه اي لا ضرر فيه
كقبول الهبة ونحوه مما هو نفع محض لان الصبا مظنة المرحمة طبعا لان كل طبع سليم
يميل الى الترحم عليه وشرعا لقوله عليه السلام من لم يرحم صغيرنا الحديث فلا يحرم الصبي عن
الميراث بالقتل اي قتل مورثه عمدا او خطا هذا تفريع على قوله يوضع عنه ويستحق
ميراثه لان موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو والاعتياض فيسقط بعذر الصبا
ايضا ولان الحرمان ثبت بطريق العقوبة وفعل الصبي لا يصلح سببا للعقوبة
لقصور الجناية في فعله عندنا بخلاف الكفر والرق هذا جواب سؤال يرد على قوله
فلا يحرم عن الميراث وهو ما ذكرتم ان العهدة موضوعة عن الصبي منقوض بحرمانه
عن الميراث بالكفر والرق فانه يحرم بهما عن الميراث وهو تبعة وعهدة
وجوابه ان ذلك ليس بطريق العقوبة جزاء على الجناية كما في الحرمان عن الميراث
بل هو لعدم اهلية الارث لان الرق والكفر ينافي اهلية الارث عن المسلم
اما الرق فلان الوراثة خلافة الملك والرق ينافي الملك واما الكفر فلقوله تعالى
ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والارث مبني على الولاية والجنون
وهو آفة تحل الدماغ تبعث على الاقدام على ما يضاد مقتضى العقل من غير ضعف
في اعضائه يسقط به كل العبادات المحتملة للسقوط كالصلوة والصوم ولا
عنه ضمان المتلفات ووجوب الدية والهبة وما اشبههما من المضار غير مشروع

والارش ونفقة الاقارب فانها لا تسقط عن الصبي وكذا الطلاق والعتاق

ولم يوقر كبيرنا فليس منا

يعني ان الحرمان عن الميراث بسبب القتل انما يكون فيما يكون بطريق العقوبة جزاء على الجناية عزمي

مطلب الجنون

الا ترى الى قوله تعالى اخبارا عن زكريا عليه السلام فهب لي من لدنك وليا يرثني فانه يشير الى ان الارث مبني على الولاية عزمي

مشروع في حقه لكنه اي الجنون اذا لم يمتد الحق بالنوم عند علمائنا الثلثة استحسانا
لانه اذا لم يمتد لم يكن موجبا للحرج على المكلف في ايجاب القضاء بعذره والحق بالنوم
والاغماء واما اذا امتد صار لزوم الاداء مؤديا الى الحرج في القضاء لدخوله
في حد التكرار وهذا الاستحسان في الجنون العارضي بان بلغ عاقلا ثم جن واما الجنون
الاصلي بان بلغ مجنونا فمثل الصبا عند ابي يوسف حتى لو افاق قبل مضي الشهر
بعد بلوغه مجنونا او قبل تمام يوم وليلة من وقت البلوغ لم يلزمه قضاء ما مضى وعند محمد
هو ظاهر الرواية هو بمنزلة العارض وقيل الاختلاف على العكس وجه الفرق ان الجنون
الحاصل قبل البلوغ حصل في وقت نقصان الدماغ على ما خلق عليه من الضعف الاصلي
فكان امرا اصليا فلا يمكن الحاقه بالعدم كالصبا واما الحاصل بعد البلوغ فقد حصل
بعد كمال الاعضاء فكان معترضا على المحل الكامل بلحوق آفة عارضة فيمكن الحاقه بالعدم
عند انتفاء الحرج كالنوم والاغماء وحد الامتداد في الصلوة ان يزيد على
يوم وليلة لكن باعتبار الصلوات عند محمد يعني لم تصر الصلوات ستا لا تسقط
عنه القضاء وباعتبار الساعات عندهما حتى لو جن قبل الزوال ثم افاق في اليوم الثاني
بعد الزوال لا قضاء عليه عندهما لانه من حيث الساعات اكثر من يوم وليلة
وعنده عليه القضاء ما لم يمتد الى وقت العصر حتى تصير الصلوات ستا فيدخل
في حد التكرار وفي الصوم باستغراق الشهر اعلم ان الامتداد يحصل بالكثرة ولما
لم يكن لها نهاية يمكن ضبطها اعتبر ادناها وهو ان يستوعب العذر وظيفة الوقت
الا ان وقت الصلوة يوم وليلة فاعتبرت كثرتها بدخولها في حد التكرار ووقت
الصوم وقت مديد فاعتبر نفس الاستيعاب فيه وفي قوله باستغراق الشهر اشارة
الى انه لو افاق في جزء من الشهر ليلا او نهارا يجب عليه القضاء وهو ظاهر الرواية وعن
شمس الائمة الحلواني انه لو كان مفيقا في اول الليلة من رمضان فاصبح مجنونا ثم استوعب
باقي الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لان الليل لا يصام فيه فكان الجنون والافاقة
فيه سواء ولو افاق في يوم من رمضان في وقت النية لزمه القضاء ولو افاق بعده
فالصحيح انه لا يلزمه القضاء وفي الزكوة اي الامتداد في الزكوة باستغراق الحول
وهو الاصح لان الزكوة لا تدخل في حد التكرار الا بدخول السنة الثانية وابو يوسف

والقياس عدم وجوب العبادات كلها اصليا كان او عارضيا قليلا كان او كثيرا انما هو قول زفر والشافعي لان اهلية الاداء تفوت بزوال العقل وبدونها الاهلية لا يثبت الوجوب عزمي

قوله حتى لو افاق قبل مضي الشهر هذا في حق الصوم فالمراد بالشهر شهر رمضان كما ان قوله او قبل تمام يوم وليلة في حق الصلوة عزمي

مطلب العته

اما اكثر الحول فقام الكل تيسيرا فان اعتبار الاكثر ايسر واخف على المكلف اعتبار
الكل لانه اقرب الى السقوط والعته وهو افة توجب خللا في العقل فيصير صاحبه
مختلط الكلام فيشبه بعض كلامه بكلام العقلاء وبعضه بكلام المجانين وكذا ساير
اموره فكما ان الجنون يشبه باول احوال الصبا في عدم العقل يشبه العته
باخر احوال الصبا في وجود اصل العقل مع تمكن خلل فيه ولهذا قال المص وهو كالصبي
مع العقل في كل الاحكام حتى لا يمنع العته صحة القول والفعل فيصح عباداته وان لم
تجب عليه واسلامه وتوكله ببيع مال غيره وطلاق امراة غيره واعتاق عبد غيره
ويصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبي لكنه اي العته يمنع العهدة اي الزام شيء فيه
مضرة فلا يطالب المعتوه في الوكالة بالبيع بتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب
ولا يؤمر بالخصومة ولا يصح طلاق امراته ولا اعتاق عبده ولو باذن الولي
ولا بيعه ولا شراؤه بدون اذن الولي واما ضمان ما استهلك من الاموال
فليس بعهدة هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان العهدة ساقطة عن المعتوه فينبغي
ان لا يجب ضمان ما استهلكه فانه من العهدة فاجاب عنه بانه ليس من العهدة المنفية
لان المنفية عنه عهدة تحتمل العفو في الشرع وضمان المستهلك ليس يحتمل العفو شرعا
لانه حق العبد والضمان شرع جبرا لما استهلك في المحل المعصوم وكونه اي الحال
ان كون المستهلك صبيا او معتوها لا ينافي عصمة المحل لانها ثابتة لحاجة العبد اليه
واذا بقي المحل معصوما يجب الضمان على المستهلك بخلاف حقوق الله فانها
تجب بطريق الابتلاء وذلك يتوقف على كمال العقل فوضع عنه اي يسقط
عن المعتوه الخطاب كالصبي حتى لا يجب عليه العبادات ولا يثبت في حقه العقوبات
ويولى عليه اي يثبت الولاية على المعتوه كما يثبت على الصبي لان ثبوت الولاية
من باب النظر ونقصان العقل مظنة النظر والمرحمة لانه دليل العجز ولا يلي على غيره
اي لا يلي المعتوه على غيره لانه عاجز بنفسه ولا يثبت به قدرة التصرف على غيره

مطلب النسيان

والنسيان وهو بديهي فان كل عاقل يفرق بينه وبين غيره فلا يحتاج الى التعريف
وقيل هو معنى يعتري الانسان بدون اختياره فيوجب الغفلة عن الحفظ لكن هذا
التعريف غير مطرد لصدقه على النوم والاغماء (او العرض) وقيل هو جهل ضروري لا بمكتسب بما كان

ازجرمانع

بما كان يعلمه مع علمه بامور كثيرة لا بافة احترز بقوله مع علمه عن النوم والاغماء
وبقوله لا بافة عن الجنون وهو لا ينافي الوجوب في حق الله تعالى فان فات
صلوة عن المكلف بالنسيان لا يسقط الوجوب عنه ويلزمه القضا لكن
النسيان اذا كان غالبا كما في الصوم فانه غالب فيه لان النفس مائلة
طبعا الى الاكل والشرب فاوجب ذلك لنسيان الصوم والتسمية في الذبيحة
فان ذبح الحيوان يوجب هيبة وخوفا لنفور الطبع منه وتتغير حال البشر فيه فيكثر
الغفلة عن التسمية في تلك الحالة لاشتغال قلبه بالخوف وسلام الناسي في القعدة
الاولى لانها محل السلام وليس للمصلي هيئة مذكرة انها القعدة الاولى فيكثر النسيان
فيه يكون عفوا لان النسيان من جهة صاحب الحق بلا اختيار العبد فيه ولا يجعل
اي النسيان عذرا في حقوق العباد حتى لو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه

مطلب النوم

الضمان والنوم وهو فترة طبيعية يحدث في الانسان بلا اختيار منه وهو يعجز
عن استعمال القدرة هذا ليس تعريفا للنوم اذ الاغماء يدخل فيه بل هو بيان اثر
النوم فاوجب تاخير الخطاب في حق العمل هذا نتيجة قوله وهو عجز ولم يمنع النوم
الوجوب لاحتمال الاداء بالانتباه او القضاء على تقدير عدم الانتباه ه
وينافي النوم الاختيار اصلا لانه بالتمييز ولم يبق للنائم تمييز حتى يبطل عبارته
في الطلاق والعتاق والاسلام والردة والبيع والشراء فلم يتعلق بقراءته
اي قراءة النائم وكلامه وقهقهته في الصلوة حكم يعني اذا قرا المصلي في صلوته
قائما وهو نائم لم يصح قراءته وكذا لا يعتد قيامه وركوعه وسجوده لصدوره لا عن
اختيار وكذا اذا تكلم النائم في الصلوة لم تفسد صلوته لانه ليس بكلام واذا قهقه
النائم لا يكون حدثا وفي الخانية والخلاصة والنوازل تفسد صلوة النائم بكلامه

مطلب الاغماء

واذا قهقه النائم في الصلوة ذكر الحاكم انه تفسد صلوته والاغماء وهو ضرب مرض
اي نوع منه يضعف القوى ولا يزيل الحجى اي العقل بخلاف الجنون فانه يزيله اي الجنون
يزيل العقل وهو اي الاغماء كالنوم حتى بطلت عباراته بل اشد منه اي الاغماء
اشد من النوم في فوت الاختيار لان النوم يمكن ازالته بالتنبيه بخلاف الاغماء
فكان حدثا بكل حال اي مضطجعا كان او قائما او ساجدا والنوم ليس بحدث في

بعض الاحوال فقد يحتمل الامتداد فيسقط به الاداء يعني الاغماء قد يقصر وقد يطول
فاذا قصر اعتبر بما يقصر عادة وهو النوم فلا يسقط به القضاء فاذا طال اعتبر
بما يطول عادة وهو الجنون فيسقط القضاء كما في الصلوة اذا زاد على يوم وليلة
يعني امتداده في حق الصلوة ان يزيد على يوم وليلة باعتبار الصلوات عند محمد
وباعتبار الساعات عندهما كما بينا في الجنون وعند الشافعي من اغمي عليه وقت
صلوة كاملة لا يجب عليه القضاء لان وجوب القضاء ينبني على وجوب الاداء
ولكنا استحسنا بحديث علي رضي الله عنه انه اغمي عليه اربع صلوات فقضاها وان عمار بن
ياسر اغمي عليه يوما وليلة فقضى الصلوة وابن عمر اغمي عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض
الصلوة فعرفنا ان امتداده في حق الصلوة خاصة وامتداده في الصوم
نادر فلا يعتبر حتى لو كان مغمى عليه في جميع الشهر ثم افاق بعد مضيه يلزمه القضاء
وفي الصلوة امتداده غير نادر فيوجب حرجا فيجب اعتباره والرق وهو
عجز حكمي حيث لا يقدر على ما لا يقدر الحر من الاحكام كالشهادة والولاية و
القضاء ومالكية المال وغيرها شرع جزاء على الكفر لان الكفار لما استنكفوا عن عبادة
الله ولم يتاملوا في اياته الدالة على وحدانيته جازاهم الله بالرق وجعلهم عبيد عبيده
والحقهم بالبهائم في التملك في الاصل اي في اصل وضعه وابتداء ثبوته لكنه اي
الرق في البقاء صار من الامور الحكمية اي صار في حال البقاء ثابتا بحكم الشرع
حكما من احكامه من غير ان يراعى فيه معنى الجزاء حتى يبقى العبد رقيقا وان اسلم
كالخراج فانه في الابتداء ثبت بطريق العقوبة حتى لا يبتدا على المسلم لكنه في حال
البقاء صار من الامور الحكمية حتى لو اشترى المسلم ارض خراج لزم عليه الخراج به
يصير المرء عرضة للتملك اي محلا له ماخوذ من عرضة القصاب اي خرقته التي
يمسح دسومة يده بها والابتذال اي التصرف وهو وصف لا يتجزى اي لا يقبل
التجزي ثبوتا وزوالا كالعتق الذي هو ضده فانه قوة حكمية يصير الشخص
به اهلا للمالكية والشهادة وثبوت مثل هذه القوة لا يتصور في البعض الشائع
دون البعض واما الملك فيقبل التجزي ثبوتا وزوالا فان الرجل لو باع عبده
من اثنين جاز بالاجماع وثبت الملك لكل واحد في النصف ولو باع نصف

نصف عبده يبقى الملك له في النصف الآخر بالاجماع وكذا الاعتاق عندهما
لا يتجزى حتى لو اعتق نصف عبده يعتق كله لقوله عم من اعتق شقصا له في عبده
عتق كله لئلا يلزم الاثر بدون المؤثر لان الاعتاق ان كان متجزيا فالعتق ان ثبت
في الكل يلزم الاثر بدون المؤثر او المؤثر بدون الاثر ان لم يكن ثابتا في الكل
او تجزى العتق ان ثبت في البعض دون الآخر وقال ابو حنيفة انه ازالة الملك
متجزيا بالقول لا اسقاط الرق واثبات العتق حتى يتجه ما قلتم لان نفوذ تصرف
المالك باعتبار ملكه دون امر الرق اذ الرق شرع عقوبة بالجناية على حق الله
فلا يصلح ان يكون مملوكا للمولى وهو شرط لبقاء الملك كالحيوة فانها شرط للملك
ثبوتا وزوالا والحيوة غير مملوكة فكان الاعتاق تصرفا في ازالة ملك المال والعبد من
حيث انه مال متجز وازالة المالية تكون اسقاطا لها واسقاطها يوجب زوال الرق
فيعقبه العتق لا ان يكون فعل المزيل منافيا للرق فيسمى العتق عتقه في باب القيمة كشراء
القريب يكون اعتاقا بواسطة الملك لا بدون الواسطة والرق ينافي مالكية
المال لقيام المملوكية مالا فلا يتصور ان يكون مالكا للمال لان المملوكية سمة العجز والمالكية
سمة القدرة ولا يجتمعان في شخص واحد فان قلت لم لا يجوز ان يكون مملوكا
من حيث انه مال ومالكا من حيث انه آدمي فلا يتنافيان لاختلاف الجهة قلنا لو قيل
مالكيته من حيث انه آدمي يلزم ان يكون المال مالكا للمال وذا لا يجوز لان المالك
مبتذل والمال مبتذل ولا يجوز ان يكون المتبذل مبتذلا في حالة واحدة وهذا
الجواب ضعيف لانا لا نسلم انه لا يجوز ان يكون ما هو مال مالكا للمال وانما لم يجز لو لم
يكن له جهة اخرى غير المالية واما اذا كانت فيجوز وههنا كذلك لان العبد كما
ان له جهة المالية له جهة الآدمية وهي صالحة لمالكية المال والاولى ان يستدل
عليه بالاجماع حتى لا يملك العبد والمكاتب التسري اي الاخذ بالسرية وهي الامة
التي بوأتها واعددتها للوطي وان اذن لهما المولى بذلك كما لا يملكان الاعتاق
لانه من احكام الملك كالاعتاق خص المكاتب بالذكر مع ان المدبر كذلك لانه
صار احق بمكاسبه لحريته يدا فيتوهم ذلك جواز التسري فازال الوهم بذكره
ولا يصح منهما اي من العبد والمكاتب حجة الاسلام حتى لو حجا يقع نفلا وان كان

باذن المولى لان القدرة من شرايط وجوب الحج ولا قدرة للعبد اصلا لان منافعه
للمولى وباذنه لا تخرج عن ملكه وكان اداؤه حاصلا بما هو ملك غيره ولا يقع عن
الفرض بخلاف ساير القرب من الصلوة والصوم لان القدرة التي بها تحصيل الصوم
وصلوة الفرض ليس للمولى بالاجماع وبخلاف الفقير اذا ادى الحج ثم استغنى حيث
يقع ما ادى عن الفرض لان ملك المال ليس بشرط لذاته وانما شرط للتمكن من الفرض
ولا ينافي مالكيته غير المال كالنكاح والدم فانه مالك للنكاح لحاجته اليه لانه لا
يملك الانتفاع بامة المولى وطئا عند الحاجة كما لا يملك الانتفاع بمال مولاه
اكلا ولبسا وليس له اهلية ملك اليمين فلا طريق له لدفع هذه الحاجة الا النكاح
وانما يتوقف نفاذه على اذن المولى لان النكاح مستلزم للمهر وفي ايجابه بدون
رضى المولى اضرار به لان المهر يتعلق برقبته اذا لم يوجد مال اخر يتعلق به وما يتعلق بها
حق المولى ولهذا لو اسقط حقه عن ماليته بالاعتاق نفذ النكاح الصادر من العبد بدون
اجازته فعرفنا ان العبد مالك للنكاح فان قلت لو كان مالكا للنكاح لما ملك
المولى جبره على النكاح قلت انما يملك الاجبار تحصينا لملكه عن الزنا الذي هو
سبب النقصان وكذا الرق مالك لدمه لانه يحتاج الى البقاء ولا بقاء
الا به ولهذا لا يملك المولى اتلافه ومن صح اقرار العبد بالقصاص لانه اقرار
للدم وهو في ذلك مثل الحر ونافى الرق كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة
للبشر في الدنيا احترز بالقيد الاخير عن الكرامات الموضوعة في الاخرة لان العبد مساوي
للحر فيها لان اهليتها بالتقوى ولا رجحان للحر على العبد فيه وانما نافيه لان كمال الحال
ينبئ عن العز والشرف والرق ينبئ عن الذل والهوان وبينهما تناف كالذمة
اي صلاحية الايجاب والاستيجاب ويمتاز بها عن ساير الحيوان فيكون كرامة
والولاية فانها تنفيذ القول على الغير شاء او ابى وانها كرامة لانه من باب
السلطنة والحل اي حل النساء فان استفراش الحراير وتوسعة طرق قضاء
الشهوة على وجه لا يلحقه ملامة كرامة بلا شبهة فانه انتقص حتى لا ينكح العبد الا امرأتين
وانه اي الرق لا يؤثر في عصمة الدم سواء كان العصمة مؤثمة وهي التي توجب الاثم
بالتعرض للدم لا الضمان او مقومة وهي التي توجب الضمان والاثم بالتعرض للدم

لانها بمنافع البدن والمال وهو لا يملك شيئا منهما اما المال فلما قلنا واما المنافع فلان المولى لما ملك رقبته كانت المنافع حادثة على ملكه لان ملك الذات علة لملك الصفات فكانت له منه

وهذا بخلاف الجمعة اذا اداها باذن المولى حيث يقع عن الفرض لان الجمعة تؤدى في وقت الظهر خلفا عنه ومنافعه لاداء الظهر مستثنى من حق المولى فكان اداؤه الجمعة بمنافع مملوكة له فيجوز منه

فان الذمة والولاية من كرامات البشر اما الولاية فظاهر لان تنفيذ القول على الغير شاء او ابى وكذا الذمة لانه يصير بها محتارا من بين سائر الحيوان حتى صار اهلا لتوجه الخطاب منه

للدم لان العصمة المؤثمة بالايمان بالله والمقومة بداره اي بالاحراز بدار
الايمان حتى لو اسلم كافر في دار الحرب ثبت له العصمة المؤثمة لا المقومة
حتى لو قتله قاتل يأثم ولم يجب عليه الدية والقصاص والعبد فيه اي في كل واحد من
الامرين كالحر اما في الايمان فظاهر واما في الاحراز بالدار فلانه تبع لما هو
القرار في هذه الدار بان اسلم او التزم عقد الذمة فكل واحد منهما كما ثبت في
حق العبد ايضا لان العبد تبع لمولاه فما ثبت في حق المولى ثبت في حق العبد فحين
صار المولى محرزا بدار الاسلام صار محرزا بها وانما يؤثر في قيمته يعني الرق
يوجب تنقيص قيمة الدم فيما اذا قتل عبد خطأ ووصل قيمته عشرة الاف درهم
ينقص منها عشرة دراهم لان خطر الحر اكمل من خطر العبد لان كمال خطر الانسان
بكمال المالكية وهي تتحقق بالحرية والذكورة لان مالكية المال بالحرية ومالكية النكاح
بالذكورة فالاولى منتفية في حق العبد فيكون ناقصا عن الحر فيجب ان ينقص عن الحر
قيمته ولهذا اي ولكون العبد مثل الحر في العصمة يقتل الحر بالعبد قصاصا عندنا
ولا يقتل عند الشافعي لان الحر نفس من كل وجه والعبد نفس من وجه لعدم اهلية
الكرامات الانسانية فامتنع القصاص لعدم المساواة ولا يلزم عليه قتل الذكر
بالانثى مع انحطاطها في كرامات البشر ولهذا انتقص بدل دمها عن بدل الذكر
لان ذلك ثبت بالنص على خلاف القياس لكنا نقول نفس العبد معصوم على سبيل
الكمال ولهذا يجب القصاص بقتله اذا كان القاتل عبدا ولو اختلف العصمة
لما وجب القصاص لان ذلك يوجب شبهة الاباحة والقصاص لا يجب مع
الشبهة والكرامات صفة زائدة لا يتعلق القصاص بها وقد وجدت المساواة
في المعنى الاصلي الذي يبتنى عليه القصاص وصح امان الماذون وهذا اشارة
الى جواب اشكال وهو ان يقال لا نم ان الولاية منقطعة بالرق بدليل صحة
امان الماذون في القتال وهي ولاية وجوابه ان يقال انما صح امانه لانه
باذن مولاه صار شريكا في الغنيمة بحسب ما يراه الامام وبرضاه فبالامان
تصرف في خالص حقه اسقاطا فلزمه حكم امانه قصدا ثم لزم في حق غيره ضمنا لعدم
تجزيه ولا لسبي هذا ولانه كتبها دته بهلال رمضان فانه صح في حق نفسه قصدا

ثم في حق غيره ضمنا قيد بالماذون لان في امان المحجور عن القتال اختلافا وعند
ابي ح لا يصح لانه لا حق له في الجهاد حتى يكون مسقطا عن نفسه وعند محمد والشافعي
يصح امانه لانه مسلم من اهل نصرة الدين والامان نصرة لانه قد يكون فيه مصلحة
للمسلمين والفاظ الامان للحربي قوله لا تخف ولك عهد الله او يقال
فاسمع الكلام ذكره في السير الكبير واقراره اي صح اقرار العبد ماذونا كان او محجورا
بالحدود والقصاص اي بما يوجب الحدود والقصاص لان العبد كالحر في حق
دمه فاقراره صار ملاقيا حق نفسه وكان صحيحا كاقرار الحر والاتلاف ما لية
هي في حق المولى بطريق الضمن وبالسرقة المستهلكة اي صح اقرار الماذون بالسرقة
حتى وجب القطع لانه في الاقرار على نفسه كالحر ولا ضمان عليه لان القطع
مع الضمان لا يجتمعان اراد بالسرقة المسروق مجازا والقائمة حتى يرد المال على
المسروق منه لان اقراره بالمال لاقى حق نفسه وهو الكسب فيصح وفي المحجور اختلاف
يعني اذا اقر المحجور بالسرقة فان كان المال هالكا قطع فلا ضمان وان كان قائما
ان صدقه المولى قطع ويرد واما اذا اكذبه ففيه اختلاف قال ابو ح يقطع ويرد
لان اقراره لا يثبت في حق نفسه وهو القطع صح في حق مولاه تبعا وقال ابو يوسف
يقطع ولا يرد ويضمن مثله بعد العتق لان اقراره تضمن شيئين حقه وحق المولى فيصح
الاول لعدم التهمة ولم يصح الثاني للتهمة وقال محمد لا يقطع ولا يرد بل يضمن بعد
العتاق لان اقراره بالمال باطل في حق المولى لان ما في يده لمولاه ولا قطع في مال
المولى والمرض وهو حالة للبدن يزول بها اعتدال الطبيعة وانه اي المرض
لا ينافي اهلية الحكم اي اهلية وجوب الحكم سواء كان من حقوق الله او من العباد
والعبارة اي لا ينافي اهلية العبارة لان المرض لا يخل بالعقل ولا يمنعه عن استعماله
حتى صح نكاح المريض وطلاقه وسائر ما يتعلق بالعبارة ولكنه اي المرض لما كان سبب
الموت بترادف الالام وانه اي الموت عجز خالص كان المرض من اسباب
العجز فشرعت العبادات عليه بقدر المكنة حتى يصلي قاعدا ان لم يقدر على القيام
او مستلقيا ان لم يقدر على القعود ولما كان الموت علة الخلافة اي خلافة
الوارث او الغرماء في المال لان اهلية الملك تبطل بالموت فيخلفه اقرب الناس اليه

صح اقرار الماذون بالسرقة

مطلب المرض

اليه والذمة تخرب بالموت فيصير المال الذي هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين
كان المرض من اسباب الحجر على المريض بقدر ما يتعلق به صيانة الحق اي حق الوارث
اي حق الوارث وهو الثلثان وحق الغريم وهو قدر الدين اذا اتصل المرض بالموت
مستندا الى اوله اي اول المرض لان علة الحجر مرض مميت واذا اتصل به الموت صار
المرض من اوله موصوفا بالاماتة لان الموت يحصل بترادف الالام وكل جزء من المرض
موجب للالم كالجراحات المتفرقة اذا سرت الى الموت فالموت مضاف الى كلها
دون الاخيرة حتى لا يؤثر المرض فيما لا يتعلق به حق غريم ووارث كالنكاح
بمهر المثل فانه صحيح منه لانه من حوائج الاصلية وحقهم يتعلق فيما يفضل عن حاجته
الاصلية فيصح في الحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة ثم ينقض ان احتيج اليه
اي الى النقض عند تحقق الحاجة بالاتصال بالموت هذا متفرع على قوله اذا اتصل
بالموت يعني لما كان سببية المرض للحجر عند اتصاله بالموت صح من المريض في الحال
كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة لان سببية المرض للحجر قبل اتصاله بالموت
مشكوك فيها فيكون الحجر ايضا مشكوكا فيه ولا يثبت الحجر فوجب القول بصحة كل
تصرف يحتمل الفسخ في الحال عملا بما هو الظاهر في الحال وليس فيه فوات حق الغريم
والوارث على تقدير تبين كونه محجورا عليه لامكان النقض وما لا يحتمل الفسخ
جعل كالمعلق بالموت اي كالمدبر كالاعتاق اذا وقع على حق غريم بان عتق
عبدا من ماله المستغرق بالدين او وارث بان اعتق عبدا قيمته تزيد على الثلث
فحكم هذا المعتق حكم المدبر قبل الموت فيكون عبدا فيمنته تزيد في جميع الاحكام المتعلقة
بالحرية من الكرامات واما اذا لم يقع الاعتاق على حق غريم او وارث بان كان
في المال وفاء بالدين او هو يخرج من الثلث فينفذ العتق في الحال لعدم تعلق حق احد بالعبد
بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ لان حق المرتهن في اليد اي في ملك
اليد دون الرقبة هذا اشارة الى جواب نقض وهو ان يقال ما ذكرتم في عدم نفاذ
اعتاق المريض اذا كان واقعا في حق الغريم او الوارث موجود في اعتاق
الراهن فانه اعتاق عبد تعلق به حق المرتهن فلو كان ما ذكرتم صحيحا لما نفذ اعتاقه
والجواب ان يقال لا نم وجود ما ذكرنا في اعتاق الراهن وذلك لان المانع

تحلله الغوم

في اعتاق المريض تعلق حق الغريم او الوارث بملك الرقبة وتعلق حق المرتهن بملك
اليد وصحة الاعتاق تبتنى على ملك الرقبة دون اليد بدليل صحة اعتاق الآبق
والحيض والنفاس وهما لا يعدمان اهلية لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء فكان
ينبغي ان لا يسقط بهما الصلوة كما لا يسقط الصوم لكن الطهارة للصلوة شرط وفي
فوات الشرط فوات الاداء وقد جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحة الصوم
نصا بخلاف القياس اذ الصوم يتأدى بالحدث والجنابة فيجوز ان يتأدى
بهما لولا النص وهو قوله عم تدع الحائض الصوم والصلوة ايام اقرائها فان قيل ينبغي
ان يكون النفاس مسقطا لقضاء الصوم اذا استوعب الشهر كما في الصلوة
قلنا وقوعه في وقت الصوم من النوادر فلا يبتنى الحكم عليه كالاغماء اذا استوعب
الشهر فان قلت الجنون مسقط القضاء وان كان وقوعه في وقت الصوم
من النوادر قلت الجنون معدم للاهلية اصلا فكان القياس ان يسقط وان لم
يستوعب الا انا تركناه بالاستحسان اذا لم يستوعب واما النفاس فلا يخل بالاهلية
فلا يوجب سقوط القضاء فلم يتعد الى القضاء مع انه لا حرج في قضائه اي قضاء
الصوم بخلاف الصلوة ففي قضائها حرج والموت فانه ينافي احكام الدنيا مما فيه
تكليف حتى بطلت الزكوة وساير القرب عنه اي عن الميت لفوات غرضه
وهو الاداء عن اختيار فلا يجب اداؤها من التركة خلافا للشافعي بناء على ان الفعل
المقصود عندنا في حقوق الله تعالى وعنده المال هو المقصود لا الفعل حتى لو ظفر
الفقير بمال الزكوة كان له ان يأخذ مقدار الزكوة عنده كما في دين العباد وعندنا
ليس له ولاية الاخذ وانما بقي عليه المأثم لا غير لان المأثم من احكام الآخرة وهو ملحق
بالاحياء في تلك الاحكام اذا عرفت هذا فاعلم ان الاحكام على نوعين احكام الدنيا
واحكام الآخرة والاول على اربعة اقسام احدها الذي هو من باب التكليف
كوجوب الصلوة وغيرها والثاني ما شرع على العبد لحاجة غيره والثالث ما شرع
له لحاجته والرابع ما شرع لحاجته لكن لا يصلح لحاجة الميت والموت ينافي القسم
الاول من احكام الدنيا لان التكليف من باب القدرة وهي منتفية عنه والى هذا
القسم اشار بقوله مما فيه تكليف الى قوله المأثم والى الثاني اشار بقوله وما شرع عليه

عليه اي على الميت من الاحكام لحاجة غيره وهذا على نوعين الاول ما يكون متعلقا
بعين من الاعيان والثاني ما يكون متعلقا بذمته فان كان حقا متعلقا بالعين
كالمرهون والمستأجر والمبيع والوديعة فان حق المرتهن متعلق بالمرهون وحق
المستأجر بالمستأجر وكذا في غيرهما ومقصود صاحب الحق هو تملك العين
لا ان حوائجه تنقضي بالمال والفعل تبع يبقى ببقائه اي ببقاء تلك العين بعد موت
من كان العين في يده ولهذا لو ظفره كان له ان يأخذه وان كان الامر المشروع عليه
لحاجة غيره دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى يضم اليه مال اي الى الذمة عينا او بل المذكور
او ما يؤكد به الذمم وهو ذمة الكفيل لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها
بالرق لان الرق يرجى زواله والموت لا يرجى زواله بعادة فلما لم يحتمل ذمة
العبد الدين بدون انضمام مالية الرقبة او الكسب لا يحتمله ذمة الميت بالطريق
الاولى ولهذا اي ولاجل ان ذمة الميت المفلس لا يحتمل الدين بنفسها قال ابو حنيفة
ان الكفالة بالدين عن الميت المفلس لا يصح اذا لم يبق كفيل لان الذمة لما خربت بحيث
لا يحتمل الدين بنفسها صار الدين كالساقط في احكام الدنيا لفوات محله وقد
سقط المطالبة ههنا لامتناع المطالبة بالدين اذ لم يبق له مال ولا كفيل يطالب
به بخلاف العبد المحجور المقر بدين ثم تكفل عنه رجل فانه يصح وان لم يكن العبد مطالبا
به بهذا نقض على التعليل المذكور وهو ان ما ذكرتم من الدليل على عدم صحة الكفالة
عن الميت المفلس موجود في العبد المحجور المقر بالدين لانه ضعيف الذمة وغير مطالب
بالدين الذي اقر به فيكون في حكم الساقط وقد صحت الكفالة عنه فلا يكون
ما ذكرتم صحيحا اشار الى جوابه بقوله لان ذمته في حقه كاملة لحيوته وعقله و
المطالبة ثابتة ايضا في الجملة اذ يتصور ان يصدقه مولاه او يعتقه فيطالب في
الحال ولما تصورت المطالبة في الحال صح التزامها بالكفالة ثم اذا صحت الكفالة
يؤخذ الكفيل به في الحال وان كان الاصيل وهو العبد المحجور غير مطالب في الحال
لان تأخر المطالبة عن الاصيل لكونه مملوكا للغير وغير مالك لشيء وهذا المعنى معدوم
في الكفيل فيطالب به في الحال وقالا يصح الكفالة عن الميت المفلس لان الموت
لم يشرع مبريا عن الدين ولو برئ لما حل الاخذ من المتبرع ولهذا يطالب به في

الاخرة اتفاقا الا انه عجز عن المطالبة لافلاس الميت وعدم قدرته على الاداء
والعجز عنها لا يمنع صحة الكفالة كالكفالة عن حي مفلس قال بعض الشارحين فيه تسامح
اذ هو ان يكون ما شرع عليه لحاجة غيره بطريق الصلة كنفقة المحارم وصدقة
الفطر والزكاة ونحوها يسقط بالموت وللقائل ان يقول لا فائدة فيما ذكره
سوى التكرار لانه بين المصنف حكم بطلان الزكوة وساير القربات بالموت
قبيل هذا وان كان حقا له اى المشروع حقا للميت بقي له اى لاجله ما يقضي
به الحاجة ولذلك اى لاجل بقاء ما يقضي به حاجته بعد موته قدم تجهيزه
لان حاجته الى التجهيز اقوى من قضاء الدين ثم ديونه قدم قضاء الدين
على الوصية لان الحاجة اليه امس لانه واجب والوصية تبرع فكان اسقاط
الواجب اهم ثم وصاياه من ثلثه لان حاجته اليه اقوى من حاجته الى الميراث
ثم وجب الميراث بطريق الخلافة عنه نظرا له لقوله عم ان تدع ورثتك
اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس فيصرف الى من يتصل به نسبا
اى قرابة او سببا اى زوجية او دينا بلا نسب وسبب كما في المسلمين
فيوضع في بيت المال فيقضي حوائج المسلمين ولهذا اى ولاجل ان الموت لا ينافي
الحاجة تبقى الكتابة بعد موت المولى وحاجته اليها ليحصل له الولاء وبدل
الكتابة وهي بعد موته باقية وبعد موت المكاتب عن وفاء اى تبقى
الكتابة بعد موت المكاتب عن وفاء وهو ان ترك مالا وافيا لبدل الكتابة لحاجته
الى تحصيل الحرية حتى يكون ما بقي عنه ميراثا لورثته ويعتق اولاده المولودون
والمشترون في حال كتابته فيعتق في آخر جزء من اجزاء حيوته ولا يتاذى في القبر
بتاذي ولده بتعيير الناس اياه برق ابيه قال عم يؤذي الميت في قبره ما يؤذي
به في اهله وقلت هذا معطوف على قوله تبقى تغسل المراة زوجها في عدتها
لبقاء ملك الزوج في العدة لان المالكية شرعت لدفع حاجة المالك والمالك
ههنا وهو الزوج محتاج الى الغسل بخلاف اذا ماتت المراة حيث لا يغسلها زوجها
لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت لما قلنا انها شرعت لقضاء حاجة
المالك ولا يقدر على قضاء حوائج المملوك بعد الموت فلا تبقى بعده الا

لقضا

قوله لقوله عم ان تدع ورثتك اه العالة جمع عائل بمعنى المحتاج من عال يعيل عيلا وعيلة اى افتقر وفي القاموس تكففه سال اخذ بكفه عزمي

يعني ان المكاتب اذا اشترى ولده في حال كتابته يعتق بعد موته عن وفاء ١٢

الا يرى انه لا عدة عليها بعدها وقال الشافعي يغسلها زوجها كما تغسل زوجها
لقوله صلى الله عليه وسلم لعايشة رض لو مت لغسلتك جوابه ان معنى غسلتك
قمت باسباب غسلك وما يصلح لحاجته اى لحاجة الميت كالقصاص لانه
شرع عقوبة لدرك الثار وهو الضغن وتشفي الصدور ولا بقاء للحيوة على
الاولياء بدفع شر القاتل فالميت لم يبق اهلا لهذه الاشياء وقد وقعت الجناية
على اوليائه اى اولياء الميت من وجه لانتفاعهم بحيوته فاوجبنا القصاص
للورثة ابتداء يعني لا يثبت للميت اولا ثم ينتقل اليهم كساير الحقوق بل يثبت
لهم ابتداء لحصول التشفي والسبب انعقد للميت لان المتلف حيوته فكان
ينتفع بحيوته اكثر من انتفاع اوليائه وكانت الجناية واقعة في حقه فينبغي ان يجب
القصاص له من هذا الوجه لكن الميت لما خرج عن اهلية الوجوب له وجب ابتداء
للولي القائم مقامه على سبيل الخلافة يؤيده قوله تع ومن قتل مظلوما فقد جعلنا
لوليه سلطانا فيصح عفو المجروح باعتبار ان السبب انعقد للمورث وعفو
الوارث قبل موت المجروح لان الحق باعتبار نفس الواجب للوارث وقال
ابو حنيفة رح ان القصاص غير موروث اى لا يثبت على وجه يجري فيه سهام
الورثة بل يثبت ابتداء للورثة لما قلنا وهو ان الغرض درك الثار وذلك
يرجع الى الورثة فان قلت على هذا ينبغي ان لا يجوز استيفاء القصاص الا بحضور
الكل وليس كذلك ولو عفى احدهم بطل قلنا القصاص واحد لا يحتمل التجزي فيثبت
لكل واحد كملا كولاية الانكاح للاخوة فاذا بادر احدهم واستوفى لا يضمن
شيئا للاخرين لانه تصرف في خالص حقه وقال ابو حم للكبير ولاية الاستيفاء
قبل كبر الصغير وانما لم يملك الكبير اذا كان فيهم كبير غايب لاحتمال العفو من الغايب
ورجحان جهة وجود العفو لانه مندوب ولا عبرة بتوهم العفو بعد البلوغ
لان فيه ابطال حق الكبير بالاحتمال وقالا القصاص موروث وثمرة الخلاف تظهر
فيما اذا كان بعض الورثة غايبا واقام الحاضر البينة عليه فعنده لما لم يكن موروثا
كلف الغايب ان يعيد البينة عند حضوره ولا يقضي لهما بالقصاص
قبل الاعادة فيحبس القاتل حين اقام الحاضر البينة الى ان يحضر الغايب فعنده البينة

وعندهما لما كان موروثا لا يحتاج الى اعادة البينة عند حضور الغائب
لان احد الورثة انتصب خصما عن الميت ومتى اقام خصم بينة لم يجب اعادتها
واذا انقلب القصاص مالا بالصلح او بعفو البعض صار موروثا حتى يقضى ديونه
منه وينفذ وصاياه لان موجب القتل هو القصاص لانه المثل من كل وجه
وكان الاصل ان يجب للميت لانه مقابل لتفويت حياته الا انه لا يصلح
لحاجة الميت بعد انقضاء حياته فاثبتناه للورثة ابتداء لهذا المانع والدية
خلف عن القصاص الا انه صالح لدفع حاجة الميت فاثبتناه للميت لعدم المانع
والخلف هنا فارق الاصل كالتيمم فارق الوضوء في اشتراط النية ووجب
القصاص للزوجين كما في الدية يعني لما كان القصاص ثابتا للورثة ابتداء
(يعني اذا قتل احد الزوجين فللآخر ولاية القصاص)
عنده ومنتقلا اليهم من الميت عندهما وجب القصاص للزوجين عندهم (اي الائمة الثلثة)
بناء على الاصلين لان الزوجية تصلح سببا لدرك الثأر لان المحبة بالزوجية
تكون مثل المحبة بالقرابة فيثبت لهما استحقاق القصاص كما ثبت لهما استحقاق
الارث في الدية عندهم وقال مالك لا يرث الزوج والزوجة من
الدية لان وجوبها بعد الموت والزوجية تنقطع بالموت فلنا ما روي
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر الضحاك بان يورث امراة اشيم من عقل زوجها
اشيم وهو مذهب عامة الصحابة وله حكم الاحياء في احكام الآخرة وهي
اربعة انواع ما يجب له على الغير من حقوق المالية والمظالم وما وجب عليه من الحقوق
والمظالم وما يلقاه من ثواب بواسطة الطاعات وما يلقاه من عقاب بواسطة
المعاصي والتقصير في العبادات فله في جميع هذه الاحكام حكم الاحياء لان القبر للميت
في حكم الآخرة كالمهد للطفل من حيث انه وضع للخروج ومكتسب هذا معطوف
على قوله سماوي اي العوارض سماوية ومكتسبة وهو ما يكون لاختيار العبد في
حصوله مدخل وهو على ما ذكره المصنف انواع سبعة الاول الجهل وهو معنى يضاد
العلم عند احتماله عادة قيدنا بقولنا عادة لان الدابة لا توصف بالجهل
لعدم احتمال العلم منها عادة وان كان يجوزه العقل وانما جعل مكتسبا لانه
امر اصلي قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا لكونه خارجا
اي الجهل

عن حقيقة الانسان او لانه لما كان قادرا على ازالته باكتساب العلم جعل تركه
الاكتساب بالجهل اختيارا له وهو انواع جهل باطل لا يصلح عذرا في الآخرة
كجهل الكافر بعد وضوح الدلائل على وحدانية الله والمعجزات على رسالة الرسل
فان انكارها بمنزلة انكار المحسوس فلذلك لم يجعل جهل الكافر عذرا بوجه قيد بقوله
في الآخرة لانه ربما جعل عذرا في احكام الدنيا فان الكافر الذمي لما التزم عقد الذمة
دفع جهله عنه عذاب القتل في الدنيا وان لم يدفع عنه عذاب الآخرة وجهل صاحب
الهوى اي صاحب البدعة في صفات الله تعالى كجهل من انكر حشر الاجساد وانكر
كونه فاعلا بالاختيار واحكام الآخرة مثل جهل المعتزلة بعذاب القبر والشفاعة
لاهل الكبائر وهذا النوع من الجهل دون جهل الكافر ولكنه لا يكون عذرا في الآخرة
لانه مخالف للادلة القطعية وجهل الباغي وهو الذي خرج عن طاعة الامام الحق
ظانا انه على الحق والامام على الباطل متمسكا بدليل فاسد وان لم يكن له تاويل فحكمه حكم
اللصوص وهذا لا يكون عذرا في الآخرة لان الدلائل واضحة على كون الامام
العادل على الحق حتى يضمن مال العادل ونفسه اذا اتلفه اذا لم يكن له منعة لانه
يمكن الزامه بالدليل والجبر على الضمان واذا كان له منعة لا يؤخذ بضمان ما اتلفه
بعد التوبة كما لا يؤخذ اهل الحرب بعد الاسلام وجهل من خالف في اجتهاده
الكتاب كحل متروك التسمية عمدا قياسا على متروك التسمية ناسيا فانه مخالف
لقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه والسنة كالفتوى في بيع امهات الاولاد
فان داود الاصفهاني ومن تابعه ذهبوا الى جواز بيعها بحديث جابر كنا نبيع
امهات الاولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا مخالف للحديث المشهور
وهو قوله صلى الله عليه وسلم ايما امراة ولدت من سيدها فهي معتقة عن دبر منه
ونحوه مثل جواز القضاء بشاهد ويمين فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله
عليه السلام البينة للمدعي واليمين على من انكر والثاني الجهل في موضع الاجتهاد
الصحيح اي في موضع تحقق فيه اجتهاد صحيح بان لا يكون مخالفا للكتاب والسنة
او في موضع الشبهة اي في موضع يكون فيه اشتباه على دقيق لتصور الجاهل وان لم
يكن له اجتهاد صحيح وانه اي النوع الثاني بقسميه يصلح عذرا او شبهة دارئة للحد

و الكفارة كالمحتجم اى كجهل المحتجم اذا افطر على ظن انها اى الحجامة فطرته وظن انه
على تقدير الاكل بعده لا يلزمه الكفارة لفسا وصومه بالحجامة فان جهله عذر لانه
ظن فى موضع الاجتهاد لانه عند الاوزاعى الحجامة تفطر الصوم فلا يلزمه الكفارة
بهذه الشبهة كذا ذكره المصنف فى شرحه ولكن قال شيخ الاسلام ولو لم يستفت
فقيها ولم يبلغه الحديث وهو قوله صلعم افطر الحاجم والمحجوم او بلغه وعرف تاويله
وجبت عليه الكفارة لان ظنه حصل فى غير موضعه فان انعدام الصوم بوصول الشئ
الى باطنه ولم يوجد واما اذا استفتى فقيها يعتمد على فتواه فافتاه بالفساد
فافطر بعده عمدا لا يجب الكفارة لان على العامى التقليد بالمفتى وان كان مخطيا
وكمن زنا هذا مثال الموضع الشبهة اى كجهل من زنا بجارية والده على ظن انها تحل له
فان الحد لا يلزمه لان الاملاك بين الاباء والابناء متصلة ينتفع احدهما بمال
الاخر فصار شبهة فى سقوط الحد بخلاف جارية اخيه فانه لو زنى بها وقال ظننت
انها تحل لى لا يسقط الحد لان منافع الاملاك بينهما متباينة عادة والثالث
الجهل فى دار الحرب من مسلم لم يهاجر الينا وانه اى الجهل بالشرائع يكون
عذرا حتى لو لم يصل ولم يصم مدة ولم يبلغ اليه الدعوة لا يجب عليه قضاؤهما
لان دار الحرب ليس بمحل لشهرة احكام الاسلام بخلاف الذمى اذا اسلم فى دار
الاسلام يجب عليه قضاء الصلوات وان لم يعلم بوجوبها لانه متمكن من السؤال عن
احكام الاسلام وترك السؤال تقصير منه فلا يكون عذرا ويلحق به اى بجهل من
اسلم فى دار الحرب جهل الشفيع فان دليل العلم خفى فى حقه لانه ربما يقع
البيع ولم يشتهر حتى اذا علم الشفيع بالبيع بعد زمان يثبت له حق الشفعة وجهل
الامة بالاعتاق يعنى الامة المنكوحة اذا اعتقت يثبت لها الخيار وان لم
تعلم بالاعتاق لان المولى قد يستبد به ولا توقف عليه قبل الاخبار والخيار
يعنى علمت بالاعتاق ولم تعلم ان لها الخيار شرعا كان الجهل عذرا لانها مشغولة
بخدمة المولى فلا تتفرغ لمعرفة احكام الشرع وجهل البكر بانكاح الولى يعنى اذا
زوج الصغيرا والصغيرة غير الاب والجد صح النكاح ويثبت لهما الخيار بالبلوغ
وكان الجهل منهما عذر الخفاء الدليل اذ الولى قد يستبد بالانكاح وان علما

فقد اوله بانه عم قريبها واجابا بان آخر فقال عم كذلك اى ذهب ثواب صومهما بالغيبة يدل عليه انه عم سوى بين الحاجم والمحجوم ولا خلاف فى انه لا يفسد صوم الحاجم

ان شاءت قامت مع زوجها وان شاءت فارقته ويسمى هذا خيار العتاقة

علما النكاح ولم يعلما بان لهما الخيار لم يعذر احتى لو سكتا يكون ذلك رضى بالنكاح
لان ثبوت الخيار معلوم والمانع من التعلم معدوم وجهل الوكيل والماذون
بالاطلاق اى يلحق جهلهما بجهل من اسلم فى دار الحرب يعنى اذا لم يعلما بالوكالة
والاذن وتصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما لم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى وضده يعنى جهلهما و
بالعزل والحجر كذا حتى لو تصرفا قبل العلم بالحجر والعزل نفذ تصرفهما على الموكل والمولى لان
جهلهما عذر لخفاء الدليل اذ الموكل والمولى قد يستبدان فى التصرف فلا يعلم الوكيل
والماذون والسكر اى الثانى من العوارض المكتسبة السكر وهو ان كان من مباح
يعنى ان حصل السكر من شرب شئ مباح كشرب الدواء مثل البنج والافيون للتداوى
وشرب المكره الخمر بالقتل او قطع العضو والمضطر اى كشرب المضطر الخمر للعطش كالاغماء
يعنى لما كان السكر فى هذه الصور بطريق المباح نزلناه بمنزلة الاغماء فجعلناه مانعا
صحة الطلاق والعتاق وساير التصرفات اعلم ان فخر الاسلام والمصنف وكثيرا من
العلماء ذكروا البنج من امثلة المباح مطلقا وذكر قاضى خان فى شرح الجامع ناقلا
عن ابى حنيفة ان الرجل اذا كان عالما بتاثير البنج فى العقل فاكل فسكر يصح طلاقه وعتاقه
وهذا يدل على انه حرام وان كان السكر من محظور اى من شرب شئ حرام كالخمر
والمطبوخ او فى طبخه ونحوهما فلا ينافى الخطاب بالاجماع يدل عليه قوله تعالى
ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فهذا الخطاب ان كان فى حال السكر
فهو المطلوب وهو ان لا يكون منافيا له وان كان فى حال الصحو يكون المعنى اذا سكرتم
فلا تقربوا الصلوة لان الحال شرط فيصير كقوله للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا
وهذا فاسد لان اضافة الخطاب الى حال منافية له لا يجوز ويلزمه احكام الشرع
ويصح عباراته فى الطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقارير لا الردة عطف على
فى الطلاق يعنى ان تكلم السكران بكلمة الكفر لا يحكم بكفره لان الردة تبتنى على تبدل
الاعتقاد والسكران غير معتقد لما يقوله والاقرار بالحدود الخالصة يعنى لو
اقر بشرب الخمر او بالزنا لا يحد لان الرجوع عن الاقرار بالحدود الخالصة لله
جايز اذ لا مكذب له وقد وجد دليل الرجوع وهو السكر لان السكران لا يثبت على ما قال
فاقيم السكر مقام الرجوع وانما قيد الاقرار بالحدود لانه لو زنى فى سكره يحد اذا

بخلاف الشرب لقصد السكر فانه حرام ولهذا ذكر فى المبسوط ولا باس بان يتداوى الانسان بالبنج فاذا اراد ان يذهب عقله به فلا ينبغى ان يفعل ذلك لان الشرب على قصد السكر حرام

فعلم انه اهل للخطاب فى حال السكر دون الصحو

قوله لان التلجئة آه قال في الشرح الاكملي لان التلجئة تكون بناء على المواضعة السابقة والهزل قد يكون سابقا وقد يكون مقارنا وكذا التلجئة تكون في الاموال والهزل يجري في الاموال وغيره كالنكاح والطلاق والعتاق يعني ههنا كلام وهو ان الهزل اذا كان اعم كان التشبيه الواقع في كلام المصنف ركيكا جدا كقولك الانسان كالحيوان اللهم الا ان يقال التشبيه انما هو في المفهوم يعني ان التلجئة في المفهوم كالهزل اي قريب منه فيكون في حكم الترادف اللفظي او يراد بالهزل احد قسميه بقرينة المقام عزمي

صبي او السكران يؤخذ بافعاله وقيد الحدود بالخالصة لانه لو اقر بالقذف او بالقصاص يؤخذ بالحد والقود لان الرجوع لا يصح فيهما لوجود المكذب والهزل اي الثالث من العوارض المكتسبة الهزل وهو في اللغة اللعب وفي الاصطلاح ما عرفه المصنف وهو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له ولا ما صلح له اللفظ استعارة يعني الهزل عبارة عن ان يراد باللفظ معنى لا يكون اللفظ موضوعا له ولا يكون صالحا لان يراد به ذلك المعنى على سبيل الاستعارة اعلم ان في هذا التعريف تطويلا اذ الاخصر منه ان يقال وهو ان يراد بالشيء غير ما وضع له ولا مناسبة بينهما والقيد الاخير احتراز عن المجاز وخللا ايضا لان قوله ولا ما صلح له ان كان معطوفا على قوله ما لم يوضع كان عليه ان يقول وما لا يصلح له وان كان معطوفا على لم يوضع كان ينبغي ان يقول ولا يصلح فان قلت التعريف صادق على اطلاق لفظ المسبب على السبب لانه ليس بموضوع له ولا يصلح له استعارة ايضا مع انه ليس بهزل قلت لا نسلم انه ليس بهزل لانه اراد به معنى لا يفيد وخلا عن المقصود وهذا هو المراد من الهزل وهو ضد الجد وهو ان يراد بالشيء ما وضع له او ما صلح له اللفظ استعارة وانه ينافي اختيار الحكم اي حكم ما هزل به والرضا به ولا ينافي اختيار المباشرة لان تلفظ الهازل انما هو عن رضا واختيار صحيح لكنه غير قاصد ولا راض بحكمه فصار الهزل في جميع التصرفات بمعنى خيار الشرط في البيع من حيث ان خيار الشرط في البيع يعدم الرضا بالحكم اي البيع وهو الملك ولا يعدم الرضا بنفس البيع ولكن بينهما فرق من حيث ان الهزل يفسد البيع وخيار الشرط لا يفسده وشرطه اي شرط الهزل ان يكون صريحا مشروطا باللسان بان يذكر العاقدان انهما هازلان في العقد فلا يثبت بدلالة الحال الا انه لم يشترط ذكره في العقد بخلاف خيار الشرط لان غرضهما من البيع هازلا ان يعتقد الناس ذلك بيعا وليس ببيع في الحقيقة وهذا لا يحصل بذكره في العقد والتلجئة هي ان يلجئك الى ان تأتي امرا باطنه بخلاف ظاهره والهزل اعم منها لان التلجئة انما تكون عن اضطرار والاظهر انهما سواء في الاصطلاح ولهذا قال فخر الاسلام التلجئة هي الهزل كالهزل في ان كلا منهما ينافي الرضا بالحكم لا ينافي الاهلية

والرضا به ولا ينافي الرضا بالحكم [illegible]

مطلب التلجئة

الاهلية اي اهلية صحة العبادة ولو كان منافيا لها لما صح النكاح معه وقد قال النبي عليه السلام ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين فان تواضعا على الهزل باصل البيع اي اتفق العاقدان في السر بان يظهرا العقد بين الناس ولا يكون بينهما عقد واتفقا على البناء اي اتفقا على ان يبنيا العقد على تلك المواضعة يفسد البيع غير موجب للملك وان اتصل القبض حتى لو كان المبيع عبدا واعتقه المشتري بعد قبضه لا ينفذ لعدم الملك لعدم الرضا بخلاف سائر البيوع الفاسدة فان الرضا موجود فيها كالبيع بشرط الخيار ابدا يعني صار اتفاقهما على الهزل كشرط الخيار لهما ابدا وهو يمنع ثبوت الملك في البيع الصحيح ففي الفاسد اولى وان اتفقا على الاعراض عن المواضعة المتقدمة وعقد البيع على سبيل الجد فالبيع صحيح والهزل باطل وان اتفقا على انهما لم يحضرهما شيء عند البيع من البناء على المواضعة المتقدمة والاعراض عنها او اختلفا في البناء والاعراض اي قال احدهما بنينا عقدنا على المواضعة المتقدمة وقال الآخر عقدنا على سبيل الجد والعقد صحيح عند ابي حنيفة رح لان الصحة هو الاصل في العقود فيحمل عليها ما لم يوجد مغير ولم يوجد اذ اتفقا على انه لم يحضرهما شيء واما اذا اختلفا فمدعي الاعراض متمسك بالاصل فيكون القول قوله خلافا لهما اي صاحبيه فجعلا ابو صحة الايجاب اولى لما ذكرنا ان الصحة هو الاصل وهما اعتبرا المواضعة المتقدمة لان البناء عليها هو الظاهر لئلا يكون اشتغالهما بالمواضعة عبثا فان عورض بان الاصل هو الصحة فيرجح ما قاله لا يبقى الهزل قلنا لا نسلم انه عبث اذ يجوز ان يوجد حالة العقد مصلحة اخرى على ان الاصل في العقد الجد شرعا وعقلا وان كان ذلك اي المواضعة في القدر اي قدر البدل هذا هو القسم الثاني من المواضعة صورته ان تواضع العاقدان على ان يكون البيع في الظاهر بالفين ويكون الثمن في الباطن الفا وهذا القسم ايضا على اربعة اقسام فان اتفقا في صورة المواضعة في القدر على الاعراض عن المواضعة المتقدمة كان الثمن الفين لبطلان الهزل وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء من البناء والاعراض او اختلفا فالهزل باطل والتسمية صحيحة عنده وعندهما العمل بالمواضعة واجب والالف الذي هزلا به باطل وهذا بناء

قوله لعدم الرضا لو قال لعدم الاختيار لكان اولى لان المانع عن الملك لا عدم الرضا كالمشتري من المكره فانه يملك بالقبض لوجود الاختيار وان لم يوجد الرضا كذا في التلويح عزمي

حتى يثبت الملك دائما بالقبض

على ما تقدم من اصلهما وان اتفقا على البناء على المواضعة السابقة فالثمن الفان
عنده اى عند ابى ح في اصح الروايتين عنه لانهما لو عملا بمواضعتهما يكون
الثمن الفا كما فلا يفسد العقد لان الالف الذى هو غير داخل في العقد يكون
قبوله شرطا في البيع فيفسد كما لو جمع بين حر وعبد فوجب العمل بالجد في اصل العقد
ويكون الثمن الفين تصحيحا للعقد ولهما ان غرضهما من ذكر الالف الذى هزلا به
السمعة لا جعله مقابلا بالمبيع فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح
وقولهما رواية عنه وان كان ذلك الهزل اتفاقا في الجنس اى جنس العوض
بان تواضعا على البيع بمائة دينار ويكون الثمن في الواقع مائة درهم فالبيع جائز
على كل حال اى سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على انه لم يحضرهما شيء او
اختلفا في الاعراض والبناء استحسانا والقياس ان يكون البيع باطلا لان هذا
بيع بلا ثمن وجه الاستحسان ان البيع لا يصح بلا تسمية البدل وهما جدا في اصل العقد
فلا بد من التصحيح وذلك بالانعقاد بما سمياه والفرق لهما بين المواضعة في القدر
والمواضعة في الجنس حيث اعتبر التسمية في الاول وجعلا البيع منعقدا بالف و
المواضعة في الثاني وجعلا البيع منعقدا بمائة دينار انه امكن العمل ثمه بالمواضعة
مع الجد في اصل العقد في الفصل الاول لان اعتبار المواضعة ثمه يبقى من المسمى ما يصلح
وهو الالف فينعقد به وان كان المسمى الفين اذ الالف موجود في الالفين
واشتراط قبول الالف الاخر شرطا لا طالب له من جهة العباد لاتفاق المتعاقدين
على ان الثمن الف واذا لم يكن للشرط طالب لا يفسد البيع كما لو اشترى حمارا على ان
يعلفه شعيرا بخلاف ما لو كان الهزل في جنس البدل حيث لا يمكن العمل بالمواضعة
مع الجد في اصل العقد لان اعتبار المواضعة فيه يعدم المسمى فيوجب خلو العقد عن
الثمن في البيع وهو لا يصح بدون الثمن فيفسد المواضعة مع الجد في الاصل ووجب
العمل بالجد وهو ان ينعقد صحيحا ولا يمكن العمل بالجد الا باعتبار التسمية فلذلك
ينعقد البيع على ما سمياه من الدنانير وان كان اى الهزل في الذى لا مال فيه كالطلاق
والعتاق واليمين والعفو عن القصاص والنذر فذلك صحيح والهزل باطل يعني
لو دخل الهزل في هذه الامور يكون لازمة والهزل باطل بالحديث وهو قوله

اى في البيع بالف وليصير كانه قال بعتك بالفين على ان لا يجب احد
الالفين فيفسد البيع لان الشرط المذكور ليس بمقتضى
العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين او لهما رر

لانهما قصدا الهزل بما سمياه ولم يذكرا في العقد ما قصدا ان يكون
ثمنا ولا يكتفى بالذكر قبل العقد بل لا شرط ذكر البدل فيه ففي
العقد بلا ثمن والخ

لان العمل بالهزل يقتضى ان لا يكون الدنانير ثمنا وان يكون الدراهم ثمنا
والثمن ما يكون مذكورا في العقد والدراهم غير مذكورة في العقد فلو
اعتبرنا مواضعتهما لوقع البيع بلا ثمن عمر

ع م ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين وفي بعض الشروح مرويا
العتاق مكان اليمين وفي هذه الامور الاربعة ثبت الحكم بعبارة هذا النص وفي
البواقي وهو العفو والنذر ونحوه بدلالته لا بالقياس وصورة الهزل في الطلاق
ان يتواضع الرجل والمرأة على ان يطلقها علانية ويكون ذلك هزلا وكذلك
في النكاح والعتاق وفي اليمين ان يتواضع الرجل مع امرأته او مع عبده على ان يعلق
طلاقها او عتاقه في العلانية ويكون ذلك هزلا وان كان المال فيه اى فيما لا
يحتمل الفسخ تبعا لا مقصودا بالذات كالنكاح فان هزلا باصله اى باصل النكاح
بان يتزوج امرأة بالف ولا يكون بينهما نكاح فالعقد لازم والهزل باطل
سواء اتفقا على البناء او الاعراض او عدم حضور شيء او اختلفا وان هزلا
بالقدر اى بقدر المهر بان تزوجها بالفين علانية ويكون المهر في الواقع الفا
فان اتفقا على الاعراض عن المواضعة وعقد النكاح بالفين على سبيل الجد فالمهر
الفان بالاتفاق لانهما اولى بالاعراض عن الهزل وان اتفقا على البناء
اى على انهما بنيا العقد على المواضعة السابقة فالمهر الف بالاتفاق لان ذكر
احد الالفين يكون على سبيل الهزل فلا يثبت المال مع الهزل والفرق لابي ح
بين البيع والنكاح في هذه الصورة حيث عمل بالجد في البيع وجعل الالفين هو
الثمن وعمل ههنا بالمواضعة وابطل الالف الذى هزلا به وجعل المهر الفا ان الشرط
الفاسد يؤثر في البيع ويوجب فساده ولا يؤثر في النكاح لا في اصل العقد ولا
في الصداق فيه وان اتفقا انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالنكاح جائز بالف
عند ابي ح في رواية محمد عنه وقيل بالفين يعني في رواية ابي يوسف عنه المهر الفان
في هذين الوجهين وجه الرواية الاولى ان المهر في النكاح تابع ولهذا يصح بدون
ذكره ولا يجوز ترجيح جانب الجد لتصحيح التسمية على الهزل لانه لا يكون المهر مقصودا
بالذات وذلك خلاف الاصل بخلاف البيع لان الثمن مقصود فيه ولهذا يفسد البيع
بجهالته فيكون تصحيحه ايضا مقصودا فيجب ترجيح الجد لتصحيحه وجه الرواية الثانية
قياس النكاح بالبيع وان كان ذلك في الجنس اى الهزل في جنس البدل بان تواضعا
على الدنانير والمهر في الحقيقة دراهم فان اتفقا على الاعراض فالمهر ما سمياه وان

انفقا على البناء او انفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا يجب مهر المثل اما فيما
انفقا على البناء يجب مهر المثل بالاجماع دون المسمى لانهما قصدا الهزل بالمسمى والمال
لا يجب بالهزل وما تواضعا كونه مهرا لم يذكراه في العقد فلا يجب بدون التسمية
وكانه تزوجها بلا مهر فيجب مهر المثل بخلاف البيع حيث يجب فيه العمل بالتسمية
لانه لا صحة له بدون التسمية فيجب الاعراض عن المواضعة واما في الصورتين
الاخيرتين ففي رواية محمد عن ابي حنيفة يجب مهر المثل لان المهر تابع فوجب العمل
بالهزل لئلا يصير المهر مقصودا فبطلت التسمية فيبقى النكاح بلا تسمية فوجب مهر
المثل وعلى رواية ابي يوسف يجب المسمى ترجيحا لجانب الجد كما في البيع ان
كان المال فيما وقع فيه الهزل مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم
العمد وانما كان المال مقصودا في هذه الامور لانه لا يجب فيها بدون التسمية
وان هزلا باصله بان اتفق الزوجان على انهما يجعلان بكذا عند الناس ولا يكون
ذلك نهرلا واشهدا عليه واتفقا بعد العقد على البناء اي على انهما بنيا العقد
على المواضعة فالطلاق واقع والمال لازم عندهما لان الهزل لا يؤثر
في الخلع عندهما لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط حتى لو شرطا في الخلع الخيار لهما وقع
الطلاق ووجب المال وبطل الخيار لان الخلع تصرف يمين من جانب الزوج
فلهذا لا يملك الرجوع قبل القبول وقبولها شرط اليمين فلا يحتمل الخيار كساير
الشروط واذا لم يحتمل الخيار لا يحتمل الهزل لان الهزل بمنزلة خيار الشرط ولا
يختلف الحال عندهما بالبناء او الاعراض او الاختلاف وعنده لا يقع
الطلاق بل يتوقف على اختيارها المال سواء هزلا باصله او بقدر البدل او بجنسه
فقد نص عن ابي حنيفة في الجامع الصغير في خيار الشرط من جانبها ان الطلاق لا يقع ولا يجب
المال الا ان تشاء المراة ويجب عليها للزوج وكذا الهزل لان الهزل بمنزلة خيار
الشرط لكن جوازه في الخلع غير مقدر بالثلث عنده حتى لو شرط الخيار اكثر من
ثلثة ايام جاز لان تقدير الخيار بالثلاث ورد في البيع على خلاف القياس
فيجب العمل فيما وراءه بالقياس والخلع ليس في معنى البيع لانه من قبيل الاسقاطات
والبيع من الاثباتات وان اعرضا اي الزوجان في الخلع عن المواضعة واتفقا

اي على اختيار المراة الطلاق بالمال المسمى بطريق الجد واسقاط الهزل

وان اتفقا على ان العقد كان جدا وقع الطلاق ووجب المال عليها اتفاقا اما
عندهما فظاهر لان الهزل باطل من الاصل واما عنده فلان الهزل باطل باتفاقهما
على الاعراض وان اختلفا فالقول لمدعي الاعراض اما عنده فلانه جعل الهزل
مؤثرا في اصل الطلاق والخلع ولكنه عند الاختلاف جعل القول لمدعي الاعراض
في جميع الصور كما مر واما عندهما فلان الهزل لا يؤثر في الخلع اصلا ويقع الطلاق
ويجب المال اذا اتفقا على البناء وكذا اذا اختلفا بالاولى ولا يفيد اختلافهما
وان سكتا فهو جائز والمال لازم اجماعا وان كان الهزل في القدر بان سميا
الفين والبدل الواقع الف فان اتفقا بعد المخالعة على البناء اي بناءهما على
المواضعة فعندهما الطلاق واقع والمال لازم لما ان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما
وان كان مؤثرا في المال لكن المال تابع للخلع وثابت في ضمنه فلا يؤثر الهزل فيه
فان قلت لا نسلم انه تابع لانه مما يكون المال فيه مقصودا ولئن سلمناه ولكن لا نسلم
انه يلزم منه ان يكون حكمه حكم المتبوع فانه منقوض بالنكاح فان المال فيه تبع لكونه
المقصود منه حل الاستمتاع ومع هذا يؤثر الهزل فيه وان لم يؤثر في اصل النكاح
حتى اذا هزلا بقدر المهر واتفقا على البناء كان ما تواضعا عليه لا المسمى اجيب
عن الاول بان المال هنا وان كان مقصودا بالنسبة الى العاقد لكنه في حق الثبوت
تابع للطلاق والطلاق هو المقصود والمال هو بمنزلة الشرط لوقوع الطلاق
فيكون تبعا وعن الثاني بان المال في النكاح وان كان تبعا بالنسبة الى العاقدين
بحسب مقصودهما وهو حل الاستمتاع لكنه في حق الثبوت اصل لانه يثبت بدون
الذكر وعنده يجب ان يتعلق الطلاق باختيارها وما لم تقبل جميع المذكور في
العقد لا يقع وعند اتفاقهما على الهزل لا تكون المراة قابلة لجميع المال فلا يقع الطلاق
وان اتفقا على الاعراض لزم الطلاق ووجب المال كله وان اتفقا على انه لم يحضرهما
شيء وقع الطلاق ووجب المال اي المسمى في العقد اتفاقا واما عندهما فلبطلان
الهزل من الاصل وكذا في المال بتبعاته وجب المال فيما اذا اتفقا على البناء ولم
يؤثر الهزل فيه ففيما اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شيء بالطريق الاولى واما عنده
فلرجحان جانب الجد على ما تقدم وكذا اذا اختلفا يكون القول قول من يدعي

الاعراض لما عنده فلما تقدم واما عندهما فلبطلانه وان كان الهزل في الجنس
بان تواضعا على ان يذكرا في العقد مائة دينار ويكون البدل فيما بينهما مائة درهم
يجب المسمى عندهما بكل حال اي سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على انه لم
يحضرهما شيء او اختلفا لبطلان الهزل في الخلع عندهما فكذا في المال وعنده ان اتفقا
على البناء توقف الطلاق على قبول المرأة المسمى لانهما اذا اتفقا على البناء لا يتحقق
المسمى الشرط قبول المسمى في العقد وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء وجب المسمى
وهو الدنانير ووقع الطلاق لرجحان الجد وان اختلفا فالقول لمدعي الاعراض
لكونه هو الاصل وان كان ذلك اي الهزل في الاقرار بما يحتمل الفسخ كالبيع
بان تواضعا على ان يقرا بالبيع ولم يكن بينهما بيع في الحقيقة او بما لا يحتمله كالنكاح
والطلاق فالهزل يبطله لان الاقرار يحتمل للصدق والكذب والمخبر عنه اذا كان
باطلا فبالاخبار به لا يصير حقا والهزل في الردة كفر لان التلفظ به هزلا استخفاف
بالدين الحق وهو كفر لا بما هزل به هذا جواب عن سوال يقدر وهو ان يقال
لا يجوز ان يكون كفرا لان الكفر انما يتحقق بالاعتقاد فاجاب بان الهزل في
الردة كفر لا بما هزل به اي لا بواسطة اعتقاد ما هزل به لكن بعين الهزل
يعني لكنه كفر بعين تلفظه بكلمة الكفر وان لم يعتقد مدلولها لكونه استخفافا بالدين
والسفه يعني الرابع من العوارض المكتسبة السفه وهو في اللغة الخفة وفي اصطلاح
الفقهاء عبارة عن التصرف في المال بخلاف مقتضى الشرع والعقل بالتبذير فيه
والاسراف مع قيام العقل وعرفه المصنف بقوله وهو خفة تعتري الانسان
فتبعثه على العمل بخلاف موجب الشرع وان كان اصله مشروعا كالبر بهذا معطوف
على المحذوف تقديره وان كان غير مشروع باصله كاللواطة فيفيد التعريف ان
مباشرة المحرم مطلقا اي محرم كان سفه وهو ذلك العمل السرف وهو تجاوز
الحد والتبذير وهو تفريق المال اسرافا وفي هذا القول اشارة الى الاصطلاح
وذلك لا يوجب خللا في الاهلية اي اهلية الخطاب ولا يمنع شيئا من احكام
الشرع من الوجوب عليه وله فيكون مطالبا بالاحكام كلها ويمنع ماله اي مال
السفيه عنه والضمير برجحان الى السفيه باعتبار ولاية السفه عليه في اول

السفه

قوله ان وصلية والواو الداخلة عليها للعطف على مقدر لكن الموجود في النسخ وان كان غير مشروع بالواو والصواب اسقاطها لان هذه الجملة معطوف عليها عزمي

قوله يتبين ان المراد بالعمل العمل المخصوص وذلك ان ارتكاب جميع المحظورات سفه حقيقة الا ان السفه الذي تكلم فيه الفقهاء وتعلق به الاحكام من منع المال ووجوب الحجر هو السرف والتبذير ولم يفهم عند اطلاقه ارتكاب معصية اخرى مثل شرب الخمر والزنا والسرقة وان كان ذلك سفها حقيقة
كذا في التحقيق
عزمي

في اول ما يبلغ اجماعا يعني اذا بلغ الانسان سفيها يمنع ماله عنه باجماع العلماء
ويترك في يد من كان في يده بالنص وهو قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي
جعل الله لكم اي لا تعطوا الذين يبذرون اموالهم اضاف اموال السفهاء
الى الاولياء لانهم يقومون بها ويتصرفون فيها والشيء قد يضاف الى الشيء بادنى
ملابسة ثم علق دفع المال اليهم بايناس الرشد بقوله تعالى فان آنستم منهم رشدا
فادفعوا اليهم اموالهم قال ابو حنيفة رحمه الله اول احوال البلوغ قد لا يفارقه السفه
باعتبار اثر الصبا فاذا بلغ خمسا وعشرين سنة يدفع اليه ماله وان لم يؤنس
منه الرشد لكونها مدة يصير الانسان فيها جدا لان الخطاب لم يوضع عنه
ولهذا يقام عليه الحدود ويجب القصاص مع ان هذه العقوبات تندرئ
بالشبهات فاذا لم ينظر له في دفع الضرر عن النفس فعن المال اولى لان المال تابع
لها وعندهما لا يدفع اليه ماله ما لم يوجد منه الرشد لانه علق الايتاء بالرشد
فلا يجوز قبله وانه لا يوجب الحجر اصلا يعني في تصرف لا يبطله الهزل كالنكاح
والعتاق وفي تصرف يبطله الهزل كالبيع والاجارة عند ابي حنيفة رحمه الله لان الحجر
على الحر العاقل البالغ غير مشروع عنده وكذلك عندهما فيما لا يبطله الهزل
وفيما يبطله يحجر عليه لان السفيه مبذر في ماله فيحجر عليه نظرا له كالصبي والمجنون لان
الصبي انما يحجر عليه لتوهم التبذير وهو متحقق ههنا فلان يكون محجورا عليه كان
اولى وفي هذا الحجر نفع للعامة لانه اذا افنى ماله بالتبذير يصير عيالا على المسلمين
ويستحق النفقة من بيت المال والسفر وهو الخروج المديد وادناه ثلثة ايام
المراد من الخروج الخروج عن موضع الاقامة على قصد السير تركه لشهرته وانه لا
ينافي الاهلية لانه لا يخل لشيء مما به الاهلية وهو العقل والقدرة البدنية حالا
ولكنه اي السفر من اسباب التخفيف بنفسه مطلقا يعني سواء كان موجبا للمشقة
او لا لكونه من اسباب المشقة فاعتبر نفس السفر سببا للرخص فاقيم مقام المشقة
بخلاف المرض حيث لم يتعلق الرخصة بنفسه وانه متنوع الى ما يضر به الصوم
والى ما لا يضر به فتعلق الرخصة بما يضر به الصوم فيؤثر في قصر ذوات الاربع
بحيث لا يبقى الاكمال مشروعا وفي تاخير وجوب الصوم الى عدة ايام

قوله وفي تاخير وجوب الصوم فيه مسامحة والصواب اداء الصوم لان نفس الوجوب يثبت بشهود الشهر لا محالة عم

مطلب الخطاء

اخر لا في اسقاطه فيبقى فرضا حتى صح اداؤه لكنه اي لكن السفر لما كان من الامور
المختارة اي الحاصلة باختيار العبد وكسبه ولم يكن موجبا ضرورة لازمة
يعني لم يوجب ضرورة مستدعية الى الافطار بحيث يكون المشقة ملجئة اليه
لا مكان الصوم مع السفر قيل جواب لما انه اذا اصبح صائما وهو مسافر او مقيم
فسافر لا يباح له الفطر لانه تقرر الوجوب عليه بالشروع فلا ضرورة له تدعوه الى
الافطار لقدرته على الصوم بخلاف المريض لانه لو نوى الصوم وتحمل مشقة زيادة
المرض ثم اراد ان يفطر له ذلك وكذا اذا كان صحيحا في اول النهار ناويا للصوم
ثم مرض حل له الفطر لان المرض امر سماوي لا اختيار للعبد فيه والمرخص للفطر
ما يكون الغالب فيه لحوق المشقة بواسطة صومه فصار عذرا مبيحا للفطر ولو
افطر المسافر في الصورتين المذكورتين وهما نية الصوم في السفر وسفره
بعد ان نوى الصوم كان قيام السفر المبيح للافطار شبهة فلا يجب الكفارة
ولو افطر المقيم الذي نوى الصوم ثم سافر بعد الافطار لا تسقط عنه الكفارة
لان وجوب الكفارة تقرر عليه بالافطار بخلاف ما اذا مرض بعد ان افطر مرضا
مبيحا للافطار يسقط به الكفارة لان المرض امر سماوي كالحيض واحكام السفر
اي الرخصة التي تتعلق بها احكام السفر تثبت بنفس الخروج من عمران المصر بالسنة
المشهورة عن النبي عم فانه كان يترخص المسافرين حين يخرج الى السفر وان لم يتم السفر
علة لعدد يعني كان القياس ان لا يثبت الاحكام الا بعد تمام السفر بمسيرة ثلثة ايام
لان العلة تتم به والحكم لا يثبت قبل تمام العلة لكنه ترك بالسنة تحقيقا للرخصة في
حق الجميع فلو توقف ثبوت الرخص به على تمام العلة لم يثبت للمسافر حق الترفيه
في جميع مدة السفر وهو خلاف المفروض والخطاء اي السادس من العوارض المكتسبة
الخطاء وهو في اللغة ضد الصواب وفي الاصطلاح وقوع الشيء على خلاف ما اريد وهو
عذر صالح لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد لعدم قصده فلو اخطأ المجتهد
في الفتوى بعد استفراغ وسعه لا يكون اثما ويستحق اجرا واحدا ويصير شبهة
في العقوبة حتى لا يأثم الخاطئ ولا يؤاخذ بحد كما اذا زفت غير امرأته فظنها امرأته
فوطئها لا يحد ولا يصير اثما اثم الزنا وقصاص كما اذا رأى شخصا ليعيد فظنه صيدا

١٧٥

صيدا فرمى اليه فقتله وكان انسانا لا يكون اثما اثم القتل العمد ولا يجب عليه
القصاص ولم يجعل عذرا في حقوق العباد حتى وجب عليه ضمان العدوان اذا
اتلف مال الانسان خطأ بان رأى شبحا بعيدا فظنه صيدا فرمى فقتله وكان
شاة للانسان ووجب به اي بالخطاء الدية لانها حقوق العباد وبدل المحل لا جزاء
الفعل وصح طلاقه اي طلاق الخاطئ كما اذا اراد ان يقول اقعدي فجرى على لسانه
انت طالق يقع به الطلاق عندنا وعند الشافعي لا يصح طلاقه قياسا على النائم
وهذا القياس ضعيف لان النائم عديم الاختيار والخاطئ عالم بكلامه غير انه واقع
بتقصيره والمراد من قوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطاء والنسيان الخ حكم الاخرة لا حكم الدنيا
الا يرى انه لو اخذ بالدية والكفارة ويجب ان ينعقد بيعه اي بيع الخاطئ
كما اذا اراد ان يقول الحمد لله فجرى على لسانه بعت منك بكذا فقال المخاطب
قبلت اذا صدقه خصمه اي في الصدور الايجاب منه كان خطاء
ويكون بيعه كبيع المكره يعني ينعقد فاسدا لان جريان الكلام على لسانه اختياري
لا طبيعي كجريان الماء ولما وجد الاختيار ينعقد فاسدا ولكنه يفسد لعدم وجود
الرضى فيه والاكراه وهو اخر العوارض المكتسبة وهو حمل الانسان على ما يكرهه ولا
يريد مباشرته لولا الحمل عليه بالوعيد وهو اي الاكراه على ثلثة اقسام اما ان
يعدم الرضا اي الرضا المكره ويفسد الاختيار وهو الملجئ اي الاكراه الملجئ وهو الاكراه
بالتهديد لا باتلاف نفسه او عضو من اعضائه وهو الاكراه الكامل او يعدم الرضا
ولا يفسد الاختيار وهذا هو القسم الثاني مثل الاكراه بالقيد او الحبس مدة
مديدة او بالضرب الذي لا يخاف به على نفسه التلف او لا يعدم الرضا ولا
يفسد الاختيار وهو ان يهتم اي يغتم المكره بحبس ابيه او ابنه او زوجته او اخته
وهو القسم الثالث والاكراه بجملته اي بجميع اقسامه لا ينافي الخطاب والاهلية
اي كون المكره مخاطبا وكونه اهلا للاحكام لان ما به الاهلية متحققة معه عند كونه
مكرها ولانه اي المكره عليه متردد بين فرض كاكل الميتة اذا اكره عليه بما يوجب
الالجاء فانه يفترض عليه ذلك ولو صبر حتى قتل عوقب عليه لكونه مباحا لقوله تعالى
الا ما اضطررتم اليه ولو امتنع عنه القى نفسه الى التهلكة من غير فائدة او لبس فضاء

مطلب الاكراه

حق الشرع وحظر كالزنا وقتل النفس المعصومة فانه يحرم فعلهما عند الاكراه واباحة
كالافطار في الصوم فانه اذا اكره عليه يباح له الفطر ورخصة كاجراء كلمة الكفر
على لسانه اذا اكره عليه يرخص له ذلك مع طمئنان القلب بالتصديق اذا كان
الاكراه ملجئا واعلم انه لا حاجة الى ذكر الاباحة لدخولها في الفرض او الرخصة لان
المراد بها ان كان اباحة فعل المكره عليه بالاكراه وعدم الاثم في الصبر على الامتناع
عنه فهي الرخصة وان كان اباحة فعله بالاكراه وصيرورته آثما في الصبر فهي الفرض
وافطار الصائم بالاكراه لا يخرج منهما لانه ان كان مسافرا كان افطاره عند الاكراه
فرضا وان كان مقيما كان رخصا فيه ولم يوجد في الاكراه ما يتساوى الاقدام
عليه والامتناع عنه عند الاكراه في الاثم والثواب وعدمهما بمعنى انه
لا يترتب على شيء منهما ثواب ولا عقاب اعلم ان ما قلنا من الفرض والاباحة
والرخصة فيما اذا كان اكبر رأي المكره ان الحامل يوقع ما توعد به واعلم ايضا
ان الاثم انما يكون اذا علم انه مباح ولم يفعل اما اذا لم يعلم فلا اثم بالامتناع
لان الموضع موضع الشبهة والخفاء ولا ينافي الاختيار اي الاكراه اختيار
المكره يعني لا يبطل لانه لو بطل اختياره لبطل الاكراه لان اكراه الانسان
على ما لا يكون باختياره لا يتصور فان الشيء لا يكره على ان يكون شابا فاذا
عارضه اي اختيار المكره اختيار صحيح وهو اختيار المكره وجب ترجيح الاختيار
الصحيح على الاختيار الفاسد وهو اختيار المكره وح يصير اختيار المكره كالعدم
فيضاف الفعل الى المكره حتى يلزمه حكمه ان امكن نسبة الفعل الى المكره كما في الاكراه
على القتل واتلاف المال والمكره يصلح ان يكون آلة للمكره بان يأخذه ويضرب
نفسا او مالا فيتلفه والا اي وان لم يمكن كالاكراه على الوطي والاكل بقي الفعل
منسوبا الى الاختيار الفاسد وجعل المكره مؤاخذا بفعله ففي الاقوال هذا
تفريع على الاصل المذكور يعني في مثل الطلاق والعتاق ونحوهما لا يصح المكره ان يكون
آلة لغيره لان التكلم بلسان الغير لا يصح فاقتصر عليه اي حكم الفعل على المكره فان
كان القول مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الرضاء لم يبطل بالكره وينفذ على المكره
كالطلاق ونحوه مثل العتاق والنكاح والرجعة والتدبير والعفو عن دم العمد

قوله وافطار الصائم بالاكراه الخ حاصله انه يقول ان المثال المورد ولا يخرج
اما داخل في الفرض او الرخصة واجيب بان المراد افطار المسافر
وانما يأثم بالترك لا لانه ليس بمباح بل لانه بذل النفس لا يأخذ
فالاثم محقق للاباحة ههنا مناسب لها وفيه شيء لما عرفت تفسير الاباحة
والحق ما قاله الشارح وغيره ان هذا المثال لا يصلح مثالا لها فالاولى
ان مثالها على التفسير المذكور قلت قد يمثل لها بما اذا اكره بوعيد
تلف على شرب خمر او اكل لحم خنزير فانه يباح له الاقدام ولا
على معنى انه لا يثاب ولا يعاقب على ذلك رح

العمد واليمين والنذر والظهار والايلاء والفيء والاسلام فان هذه التصرفات
لا تحتمل الفسخ وتتوقف على القصد والاختيار دون الرضا بدليل انها لا تبطل
بالهزل فلا تبطل بالكره وان كان يحتمله اي القول الفسخ ويتوقف على الرضا
كالبيع ونحوه يقتصر على المباشر كالذي لا يحتمل الفسخ الا انه يفسد لعدم الرضاء
يعني ينعقد فاسدا فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لان
المفسد زال بالاجازة ولا يصح الاقارير كلها لان صحتها تعتمد على قيام المخبر به وقد قامت
سواء كانت بما لا يحتمل الفسخ او بما يحتمله
دلالة على عدمه اي عدم المخبر به لانه يتكلم دفعا للسيف عن نفسه لا لوجود المخبر به فان
قلت اذا قال الرجل لعبده الذي هو اكبر سنا منه هذا ابني يعتق عنده اي ح مع
ان كذبه متيقن به فكان ينبغي ان يعتق العبد اذا اقر بعتقه بالاكراه قلت ابو حنيفة
اثبت العتق فيه باعتبار جعل كلامه مجازا عن الاقرار وههنا لا يحتمل كلامه ان يكون
مجازا في شيء لانه اكراه على ان يتكلم بالحقيقة لا بالمجاز وكذبه راجح لقيام دليله وهو
الاكراه والافعال قسمان احدهما كالاقوال فلا يصح فيه آلة لغيره يعني مثل الاقوال
في ان الفاعل لا يصح ان يكون آلة لغيره كالاكل والوطي فان الانسان في الاكل و
الوطي لا يتصور ان يكون آلة لغيره فيقتصر الفعل على المكره ولا ينسب الى المكره حتى اذا
اكل في الاكراه على الاكل يفسد صومه لو كان صائما ولا يفسد صوم المكره ان كان
صائما بالاتفاق لان الاكل بفم الغير لا يتصور واما في نسبته الى المكره من حيث انه
اتلاف فقد اختلف فيه ذكر في الخلاصة وشرح الطحاوي انه لو اكره على اكل مال
الغير يجب الضمان على المكره دون الآمر وان كان المكره يصلح آلة له من حيث الاتلاف
كما في الاكراه على الاعتاق حتى رجع بقيمة العبد على المكره لان منفعة الاكل حصلت
للمكره فيجب الضمان عليه كما لو اكره على الزنا لا يجب الحد ويجب العقر على الزاني
ولا يرجع به على المكره منفعة الوطي حصلت له بخلاف الاعتاق لان بالية العبد تلفت
من غير منفعة المكره وفي المحيط لو اكره انسان على اكل مال نفسه فاكل فان كان جائعا
لا يجب على المكره شيء لان منفعة الاكل حصلت اليه وان كان شبعان يجب
على المكره قيمته لان منفعة الاكل لم ترجع اليه ولو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان
على المكره سواء كان المكره جائعا او شبعان لانه اكل طعام المكره باذنه لان

قوله فان هذه التصرفات الخ وللقائل ان يقول اختيار السبب والرضا به
حاصل في الهزل دون الفساد بخلاف الاكراه فانه لا رضى فيه بالسبب
اصلا واختيار السبب موجود مع الفساد فلا يلزم من الوقوع
في الهزل الوقوع في الاكراه لعدم الجامع ويمكن ان يجاب بان
في كل من الهزل والاكراه اختيار السبب دون الحكم والرضا بحكمها
الا ان الاكراه اقوى من جهة ان الحكم هو المقصود والسبب وسيلة
اليه فان الاختيار هو المعتبر في علية الاحكام ونفاذ التصرفات
والرضا قد يكون وقد لا يكون وفساد الاختيار لا يوجب الصحة جهة
لان الفساد بمنزلة الصحيح فيما لا يحتمل الفسخ رح

قوله فان الاكل لا يصح فيه شيء فانه تقدم ان المراد من قوله لا يصلح آلة
ان المكره يمكنه ان يفعل ذلك الفعل بنفسه فاذا حمل عليه
بوعيد صار كانه فعل بنفسه كالاكراه على القتل مما يمكنه الاكل
والتكلم والوطي ايضا والجواب ان المراد بالفعل ههنا ما هو
مقصود بالاكراه لا مطلق الفعل بنفس الفعل هو مقصود
بالاكراه ويمكنه ان يفعله بنفسه وكذا اكل المكره ووطئه
المقصود لا يطلق ذلك ولا يمكنه ان يفعله رح

قوله واما في نسبته الى المكره من حيث العبارة ان يقول اما في النسبة
الى نفس الاكل واما بالنسبة الى كونه مالا فقد اختلفوا رح

هذا اذا كان الاكراه بالملجي واما اذا كان بغير الملجي فيجد عرك

الاكراه على الاكل اكراه على القبض اذ بدونه لا يمكنه الاكل غالبا وكما قبض المكره
الطعام صار قبضه منقولا الى المكره فصار كان المكره قبضه بنفسه وقال له كل
ولو قبضه بنفسه صار غاصبا ثم مالكا للطعام بالضمان ثم اذنا له بالاكل وههنا ك
لا يضمن الآكل شيئا لانه اكل طعام الغاصب وفي طعام نفسه لم يصر آكلا
طعام المكره لانه لا يمكن ان يجعل المكره غاصبا للطعام قبل الاكل فصار آكلا
طعام نفسه لا طعام المكره الا ان المكره متى كان شبعان لم يحصل له منفعة
الاكل فكان هذا اكراها على اتلاف ماله فيجب الضمان عليه والثاني اي القسم
الثاني من الافعال ما يصلح المكره فيه ان يكون آلة لغيره كاتلاف النفس والمال
فانه يمكن للانسان ان يأخذ آخر ويلقيه على مال فيتلفه او على نفس فيقتلها فيجب
القصاص على المكره ان كان القتل عمدا بالسيف وكذا الدية تجب على عاقلة
المكره ان كان خطأ ووجبت الكفارة ايضا على المكره والحرمات انواع
حرمة لا تنكشف ولا تدخلها رخصة كالزنا بالمرأة وفيه فساد الفراش وضياع
النسل لان ولد الزنا هالك حكما اذ لا يجب على الام نفقته لانها عاجزة عن
الكسب فكان الزنا كالقتل فان قلت هذا مسلم في غير المنكوحة واما اذا
كانت منكوحة الغير يكون الولد للفراش فلا يكون هالكا قلت الاصل ان
ينسب الولد الى من خلق من مائه ويجب النفقة عليه لانه جزؤه فيكون هالكا
بالنظر الى الاصل وقد ينفي صاحب الفراش مثل هذا الولد عن نفسه عادة فيفضي
الى هلاكه قيد الزنا بالمرأة اراد به زنا الرجل بالمرأة لان الزنا المرأة يحتمل الرخصة
حتى لو اكرهت بالقتل او القطع على الزنا رخص لها في ذلك لانه ليس في التمكين
معنى القتل الذي هو المانع عن الرخصة في جانب الرجل لان نسب الولد عنها
لا ينقطع ولهذا اسقط الاثم والحد عنها وقتل المسلم فان حرمته لا تنكشف
لان دليل الرخصة خوف تلف النفس او العضو والمكره والمكره عليه واحد
المقصود بالقتل لعني القاتل المقتول في استحقاق العصمة وخوف تلف النفس
سواء فلا يحل للقاتل ان يقتل غيره لتخليص نفسه فصار الاكراه في حكم العدم في
حق اباحة قتل المكره عليه للتعارض بينهما في استحقاق الصيانة فاذا قتله

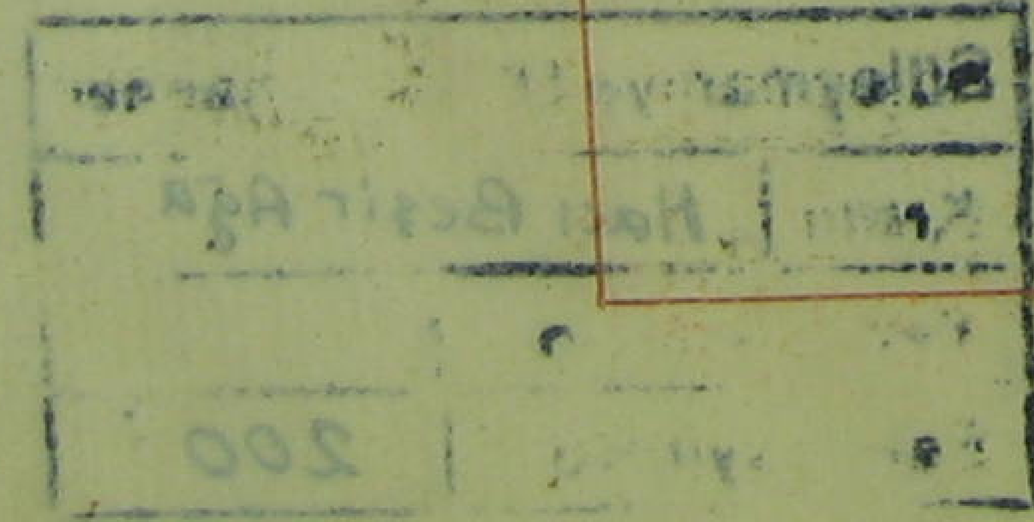
قوله فلا يحل للقاتل ان يقتل غيره ... لحرمة نفسه ... الاكراه ...



فاذا قتله فكانه قتله بلا اكراه فيحرم وحرمة تحتمل السقوط اصلا يعني ترتفع الحرمة
بالكلية ويصير حلالا الاستعمال بالاكراه كحرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير فان حرمة
هذه الاشياء تثبت بالنص حالة الاختيار لا في الاضطرار قال الله تعالى وقد فصل لكم
ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه وان كان الاكراه ناقصا كالاكراه بالقيد او
الحبس لا ترتفع الحرمة عن هذه الاشياء وحرمة لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة
كاجراء كلمة الكفر فانه قبيح لذاته وحرمته غير ساقطة وحرمة تحتمل السقوط في الجملة
لانها تسقط باذن صاحبه بالتصرف لكنها لم تسقط بعذر الكره واحتملت الرخصة
ايضا كتناول المضطر مال الغير فانه حرام قال الله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم
بالباطل واذا اكره عليه اكراها كاملا جاز له ان يفعل ذلك لان حرمة النفس
فوق حرمة المال فجاز ان يجعل المال وقاية النفس فلذا استوفاه ضمنه
لبقاء عصمته ولهذا اذا صبر في هذين القسمين وهما الثالث
والرابع حتى قتل صار شهيدا لانه يكون باذلا
نفسه لاعزاز دين الله سبحانه وتعالى
ولاقامة حق الشرع تم



تم شرح المنار بعون الله الملك الغفار على يد عبد الفقير المعترف بالعجز والتقصير
مصطفى بن داود عفا عنهما الرب العلي بكرمه الجلي وبحرمة النبي وآله الصفي وصحبه الوفي
في يوم الجمعة وقت الضحى من شهر ذي الحجة الشريفة سنة اثني وتسعين والف من هجرة
من له غاية الشرف والكرم صلى الله عليه وسلم



ورقه
١٧٧